

FACULTÉ LIBRE DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE PARIS

LE PROBLÈME RELIGIEUX
DANS LA
PHILOSOPHIE DE L'ACTION

(M. Maurice Blondel et le P. Laberthonnière)

THÈSE

PRÉSENTÉE

A LA FACULTÉ LIBRE DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE PARIS

POUR OBTENIR LE GRADE DE BACHELIER EN THÉOLOGIE

Et soutenue publiquement

le 17 Juillet 1911, à 4 heures

PAR

Théodore CREMER

PARIS

LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN

MAISONS FÉLIX ALCAN ET GUILLAUMIN RÉUNIES

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

LE PROBLÈME RELIGIEUX

DANS LA

PHILOSOPHIE DE L'ACTION

(M. Maurice BLONDEL et le P. LABERTHONNIÈRE)



Digitized by the Internet Archive
in 2026

FACULTÉ LIBRE DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE PARIS

LE PROBLÈME RELIGIEUX
DANS LA
PHILOSOPHIE DE L'ACTION

(M. Maurice Blondel et le P. Laberthonnière)

THÈSE

PRÉSENTÉE

A LA FACULTÉ LIBRE DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE PARIS
POUR OBTENIR LE GRADE DE BACHELIER EN THÉOLOGIE

Et soutenue publiquement

le 17 Juillet 1911, à 4 heures

PAR

Théodore CREMER

PARIS

LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN

MAISONS FÉLIX ALCAN ET GUILLAUMIN RÉUNIES

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108



FACULTÉ LIBRE DE THÉOLOGIE PROTESTANTE
DE PARIS

Examineurs :

M. Raoul ALLIER, Président de la soutenance.

MM. Raoul ALLIER, Jean MONNIER, Ed. VAUCHER,	}	Examineurs.
--	---	-------------

*La Faculté n'entend ni approuver ni désapprouver
les opinions particulières du candidat*

Introduction

La philosophie ne peut se dispenser de se livrer à un examen approfondi du problème religieux, si vraiment elle constitue l'effort entrepris par la pensée humaine pour élucider les questions fondamentales qui touchent à la connaissance et à la vie. Une telle étude répond d'ailleurs à une double préoccupation de notre temps.

C'est tout d'abord, pour les croyants, un besoin d'arriver à « penser leur foi », à la justifier rationnellement à leurs yeux et à ceux d'autrui. Sans doute le scepticisme philosophique est assez général. Il est pourtant plus apparent que réel, et les doutes que l'on émet portent plutôt sur certaines manières de philosopher, dont on est désabusé, que sur la philosophie elle-même, qui s'identifie, dans le fond, avec l'exercice méthodique de la pensée scientifique. On aspire confusément à une philosophie qui soit irréprochable au point de vue de sa valeur technique et qui, en même temps, traduise avec exactitude la vie profonde de l'âme.

Mais le désir d'arriver à la clarté philosophique sur le problème religieux ne se limite pas au monde des croyants. A notre époque de négations et d'irrégion, les préoccupations religieuses sont plus répandues que jamais. Il importe donc de poser et de résoudre le problème, en faisant abstraction de toute prévention. Et la meilleure apologétique sera la philosophie

religieuse qui renfermera le plus de rigueur scientifique et de vérité proprement humaine.

C'est cette double aspiration de l'esprit contemporain que le mouvement de la Philosophie de l'Action se propose de satisfaire.

La Philosophie de l'Action n'a pas vingt années d'existence, puisque son point de départ est l'œuvre capitale de M. Maurice Blondel, l'Action, qui a été publiée en 1893. De M. Blondel, il n'est guère possible de séparer le P. Laberthonnière qui a toujours collaboré très étroitement avec lui. M. Blondel est plus particulièrement philosophe au sens technique du mot, la pensée du P. Laberthonnière est davantage mystique. Mais il y a entre eux un plein accord, comme nous le verrons : ce sont les fondateurs de l'école.

Pour être complet, il faudrait citer dans le même ordre de doctrines d'autres philosophies comme celles du P. Tyrrell et de M. Edouard le Roy ; mais il y aurait d'importantes distinctions à établir. Aussi, nous en tiendrons-nous à l'étude des deux penseurs seuls représentatifs de l'école, M. Blondel et le P. Laberthonnière.

M. Maurice Blondel appartient à l'Université. Ancien élève de l'Ecole Normale Supérieure, où il eut pour maîtres Ollé-Laprune et M. Emile Boutroux, il est actuellement professeur de philosophie à la Faculté des lettres d'Aix-en-Provence.

Le P. Laberthonnière, qui a fait partie de l'ordre, aujourd'hui dissout, de l'Oratoire, a professé la philosophie au célèbre collège oratorien de Juilly. Depuis octobre 1905, il a succédé à l'abbé Denis comme directeur de la revue, les « Annales de Philosophie

chrétienne » : les Annales sont, par là-même, devenues l'organe attitré du mouvement.

La Philosophie de l'Action est une doctrine catholique. Catholiques dans leur pensée comme dans leur vie, tel est le désir expressément reconnu de M. Blondel et du P. Laberthonnière. Il faut donc s'attendre à rencontrer chez eux certaines idées qui sont propres au catholicisme. Et pourtant, nous le verrons, d'une façon très générale il nous sera possible de rester sur le terrain d'un christianisme qui ne connaît pas de barrières. Nous constaterons que nous nous trouvons en présence d'une philosophie chrétienne, dans la plus large acception de ce terme, et que nous pouvons faire un usage très étendu des résultats obtenus.

Bien plus, c'est sur le terrain vraiment humain que nous nous sentirons placés. La philosophie religieuse s'identifiera avec la philosophie générale, non pas en ce sens qu'elle perdra son caractère chrétien, mais au contraire parce que la philosophie saisira son impuissance à atteindre son but en dehors du christianisme.

Dès maintenant, il sera permis de remarquer que le problème religieux s'identifie avec le problème de la destinée. « Oui ou non, la vie a-t-elle un sens et l'homme une destinée ? », telle est la question initiale que se pose l'Action¹. Il s'agit du tout de l'homme. « Ce n'est donc pas une question particulière, une question comme une autre qui s'offre à nous. C'est la question, celle sans laquelle il n'y en a point d'autre². »

¹ M. BLONDEL, *l'Action*, Introduction, p. VII.

² *Ibid.*, p. XXI.

Quel que soit le point de vue auquel on est placé, on devra, semble-t-il, suivre avec sympathie les efforts accomplis par des hommes parfaitement au courant des exigences intellectuelles de leur temps et désireux d'aider l'âme humaine à se comprendre elle-même.

La Philosophie de l'Action ne peut être considérée comme une doctrine désormais fixée. M. Blondel et le P. Laberthonnière sont, l'un et l'autre, en pleine activité intellectuelle. Leur pensée recevra sans doute bien des compléments et des retouches. Nous devons donc nous attacher à indiquer surtout les lignes directrices d'une philosophie, qui continue à évoluer et à subir des transformations.

Deux questions nous paraissent d'une importance capitale et susceptibles de grouper, comme les deux pôles d'un aimant, les vues diverses exposées par le système.

Tout d'abord sur quel terrain faut-il se placer pour envisager le problème religieux d'une façon qui satisfasse pleinement la pensée philosophique ? Peut-il y avoir contact et comment se fait ce contact entre la philosophie et le christianisme ?

En second lieu, à l'aide de quels éléments, de quelles lois sera-t-il possible de suivre cette marche ascendante qui nous conduira d'une pensée sans parti pris à des affirmations religieuses ?

En un mot, comment se pose le problème religieux pour la pensée philosophique, et, ce problème une fois posé, comment est-il possible de le résoudre ? C'est la réponse de la Philosophie de l'Action à ces deux questions que nous nous efforcerons de déterminer dans les deux chapitres de notre étude.

CHAPITRE PREMIER

COMMENT SE POSE LE PROBLÈME RELIGIEUX

La méthode d'immanence

Les questions de méthode qui doivent être résolues à l'entrée de la philosophie religieuse sont de toute importance. « Si l'on s'est attaché ici aux questions de méthode, déclare M. Blondel à la fin de *sa Lettre sur les exigences de la pensée moderne en matière d'apologétique*, c'est que la façon dont on arrive aux conclusions contribue non pas seulement à les rendre valables, mais à les définir, à les renouveler, à les enrichir¹. » Et à son tour le P. Laberthonnière affirme : « Selon la méthode qu'on préconisera et qu'on emploiera, si l'on reste conséquent avec soi-même, on sera amené à se faire des idées très différentes du surnaturel et de son rapport avec la nature..... Il y va donc de l'essence même de la religion². »

¹ P. 83.

² L'apologétique et la méthode de Pascal, *Essais de philosophie religieuse*, p. 197.

Or la première question qui se présente à nous, c'est de savoir quelle est la méthode qui nous permettra d'aborder utilement le problème religieux et comment nous arriverons à déterminer l'angle sous lequel il faut l'envisager pour qu'il relève vraiment de la philosophie ?

I

LE SURNATUREL IMMANENT

Il existe, ce semble, un tel antagonisme entre la vie religieuse et la pensée philosophique qu'il peut paraître difficile de leur trouver un point de convergence. Et cette difficulté sera plus grande encore sur le terrain de la pensée catholique.

Le catholicisme repose essentiellement sur la notion du surnaturel chrétien, dont il a certainement accusé les arêtes et renforcé les exigences. « Il est impossible à l'homme de tirer de soi ce que pourtant on prétend imposer à sa pensée et à sa volonté ¹. »

Certains esprits trouveront peut-être cette définition de la religion par trop absolue et par trop transcendante. Ils essaieront de se placer sur un terrain plus humain et mettront en vedette ces aspirations au divin qui se trouvent dans le cœur de l'homme. Que leur répondre, sinon que ces aspirations constituent sans doute une préparation nécessaire, mais ne sont pourtant qu'une préparation à la vie religieuse. Il ne faut pas les confondre, par conséquent, avec ce qui fait le terme, l'essence même de la religion. « Tout ce que nous tirons de nous n'est rien de ce que nous avons à recevoir ². » Et c'est bien à la notion du surnaturel, tel que nous l'avons défini, qu'il nous faut nous référer, si nous voulons mettre en lumière ce qui constitue le nœud du christianisme.

¹ M. BLONDEL, Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique, p. 28.

² *Ibid.*, p. 29.

Or la philosophie repose sur un principe diamétralement opposé, la notion d'immanence. De ce point de vue, ne sont considérées comme fondées que les vérités « autonomes et autochtones », c'est-à-dire celles qui ou bien sortent de l'homme ou bien correspondent en quelque façon à un besoin d'expansion.

Dès lors, ne devons-nous pas conclure qu'une rencontre entre le catholicisme et la philosophie est impossible et qu'au point de vue de l'orthodoxie catholique tout au moins, la concept de « philosophie chrétienne » est une contradiction dans les termes ?

Pourtant, sur le terrain même où nous nous sommes placés, la rencontre se fait nécessairement. Elle se produit dans des conditions qui froissent profondément la raison humaine, car c'est dans son domaine propre que le surnaturel vient la chercher.

En principe, l'homme est libre de se fermer au surnaturel : il peut, à son gré, accepter ou refuser la grâce divine. Mais, même par son absence, le surnaturel exercera une action en lui. Nous ne pouvons, en effet, refuser la grâce sans déchoir d'une manière positive, sans engager notre responsabilité, sans encourir une condamnation. Par conséquent, ce qui, de la part de Dieu, était facultatif et gratuit, devient pour nous quelque chose d'obligatoire et d'inévitable. En un mot, nous ne sommes pas absolument maîtres chez nous. « La Révélation vient, pour ainsi dire, nous chercher chez nous et nous pourchasser jusqu'en notre intimité ¹. »

Ainsi donc, s'il nous était possible de repousser la grâce divine, sans que notre destinée particulière s'en trouve comme infléchie et viciée, si le christianisme

¹ *Ibid.*, p. 31.

se superposait d'une manière toute facultative à notre nature et à notre raison, il n'y aurait pas de communication possible entre les deux domaines ; la Révélation et la Raison se trouveraient placées sur deux plans radicalement séparés, et l'on ne saurait découvrir entre elles un lien quelconque.

Mais c'est en poussant jusqu'au bout les exigences du christianisme que nous sommes arrivés à établir le contact. Si le christianisme renferme la vérité, il faudra bien que nous constations dans notre pensée la plus libre et dans notre volonté la plus autonome des lacunes, des insuffisances que seule la vie religieuse aura le pouvoir de combler et qui marqueront en nous la place du surnaturel.

« Si notre nature n'est pas chez elle dans le surnaturel, le surnaturel est chez lui dans notre nature ; il est donc inévitable que ne s'effacent jamais les titres de naturalisation qu'il laisse en nous ¹. » Reconnaissons donc que le surnaturel possède en nous comme, « une pierre d'attente ² » et que, comme l'exigent « l'unité de plan en Dieu et l'unité de vie en nous ³ », il y a un point où le surnaturel et le naturel convergent. Ce point de rencontre est ce que nous sommes maintenant fondés à appeler un « immanent transcendant ⁴ » : c'est lui qui constitue précisément l'objet de la philosophie religieuse.

¹ *Ibid.*, p. 39.

² *Ibid.*, p. 39.

³ L. LABERTHONNIÈRE, *Le problème religieux, Essais*, p. 158.

⁴ M. BLONDEL, *Lettre*, p. 57.

II

LA CONNAISSANCE PHILOSOPHIQUE DU SURNATUREL
IMMANENT

Ayant déterminé ce qui constitue le point de contact de la religion et de la philosophie, nous sommes en mesure de décrire les caractères que revêtira nécessairement la connaissance philosophique du surnaturel et de définir « la méthode qui prendra pour point de départ ce point de convergence des deux ordres¹ ». La méthode d'immanence qui nous a permis de préciser l'objet de la philosophie religieuse est également la méthode qui nous en rendra l'étude possible.

Mais ici, il importe de prévenir un abus possible — et courant — de la méthode. Le principe d'immanence exige de la philosophie qu'elle décline toute compétence dans le domaine des affirmations transcendantes. Mais il ne peut consister à nier d'emblée toute réalité transcendante et à affirmer que l'homme trouve en soi et par soi toute la vérité nécessaire : ce serait là préjuger avant toute recherche précisément ce qui est en question et ériger, d'une manière inacceptable, un simple principe de méthode en conclusion définitive. « Il serait étrange qu'il fût scientifique d'exclure ce qu'il n'est pas scientifique d'admettre : comme si la preuve négative n'était point, par elle-même, plus difficile à établir que la preuve positive². » Nous ne saurions considérer un

¹ L. LABERTHONNIÈRE, *Le problème religieux, Essais*, p. 156.

² M. BLONDEL, *l'Action*, p. 390.

tel abus de méthode, partout où il se produit, comme une exigence légitime de la pensée philosophique.

Ceci dit, puisque, nous l'avons vu, le surnaturel laisse en nous son empreinte, il appartiendra à la philosophie d'examiner ces traces dans l'âme humaine : sa méthode, en effet, consiste à faire un inventaire aussi complet que possible des phénomènes de l'esprit. « Avant toute recherche, avant toute affirmation sur la réalité de notre être et sur la réalité des objets que nous pensons, il faut d'abord nous rendre compte de ce que nous avons réellement conscience d'être et de ce que nous pensons en effet..... Au lieu de poursuivre *derrière le donné* un fantôme toujours fuyant, il faut découvrir *dans le donné même* une richesse de réalité toujours obscurément présente.....¹ »

Des idées, comme celle de Dieu, appartiennent authentiquement, en tant qu'idées, à la vie psychologique et ont, de plus, une grande répercussion sur l'ensemble de la vie humaine. Elles font donc partie de ce que nous avons appelé le surnaturel immanent et par conséquent la philosophie pourra, sans sortir de son rôle, examiner de telles idées et leurs diverses conséquences dans le champ de la conscience et de l'activité humaine.

Il y a là une tâche que la philosophie ne saurait éviter. Si l'on parle d'autonomie, on est bien obligé de considérer l'hétéronomie tout au moins comme possible. Celle-ci constitue une hypothèse que le philosophe ne saurait se passer d'examiner : le problème religieux est donc une de ces questions qui font nécessairement partie du domaine de la philosophie.

¹ Le point de départ de la recherche philosophique, II, *Annales*, juin 1906, p. 229 et 230.

Ce n'est pas tout. Pour être scientifique, pour revêtir un caractère technique et devenir une connaissance « spécifiquement distincte de toute autre » la philosophie ne peut se contenter de faire un inventaire, nécessairement plus ou moins incomplet, de nos états d'âme. Elle doit « saisir l'enchaînement d'états qui ne sont jamais isolés que par abstraction¹ » et examiner les liens de nécessité qui réunissent les uns aux autres les phénomènes psychiques différents.

En établissant cette liaison des phénomènes entre eux, la philosophie sera amenée non pas seulement à constater en nous la présence immanente du surnaturel, mais à prouver que l'homme ne peut se passer du transcendant, que celui-ci est par conséquent nécessaire.

Mais alors une nouvelle difficulté se présente. Est-ce qu'en démontrant la nécessité du surnaturel nous ne tendons pas à nier l'hétérogénéité, déjà reconnue pourtant, entre l'ordre du surnaturel et celui du naturel, à établir une continuité insensible entre les deux domaines distincts de la Révélation et de la Raison ? Ne faisons-nous pas entrer dans le déterminisme de l'action humaine la liberté même du don divin ?

Non, car nous ne cherchons pas à fixer la forme concrète qui varie avec chaque individu, sous laquelle la grâce divine se présente à lui. La synthèse réelle et efficace de la nature et du surnaturel ne se fait que dans la pratique efficace, et il y a là un élément hétérogène à la critique rationnelle. « Au-delà de toute démonstration spéculative demeure le réel,

¹ *Ibid.*, p. 229.

l'essentiel de l'effort personnel ou de la grâce reçue. »

Nous visons simplement à établir que le progrès de la raison et de la volonté humaines nous conduit à avouer notre insuffisance et à sentir la nécessité d'un surcroît. Et ceci est possible sans que la philosophie dépasse les limites qui lui sont fixées.

Par conséquent, la philosophie religieuse ne devra préjuger en rien la réalité transcendante des idées immanentes qu'elle étudie dans leurs liaisons réciproques et dans la succession de leurs effets nécessaires. Elle s'en tiendra scrupuleusement au « phénomène intégral de la pensée et de l'action. » Elle s'appliquera simplement à dessiner des « cadres vides, » qu'il ne lui appartient pas de remplir. Et nous définirons à la fois la portée féconde et les limites infranchissables de la philosophie, en disant qu'elle considère le surnaturel « comme indispensable en même temps qu'inaccessible à l'homme ¹. »

¹ Lettre, p. 34-36.

III

AUTONOMIE DE LA PHILOSOPHIE RELIGIEUSE

La philosophie religieuse établit la nécessité du surnaturel par rapport à l'homme. Mais seule la foi, avec le secours de la grâce divine, peut entrer dans un domaine interdit à la philosophie. « Affirmer que le surnaturel est, cet aveu ne vient jamais de nous seuls ¹. »

Telle est la conclusion à laquelle nous sommes nécessairement amenés par l'usage de la méthode philosophique d'immanence, mais une telle conclusion pose, pour le penseur catholique, un nouveau problème. Il nous faut voir maintenant si la méthode employée nous permettra de le résoudre.

Nous voulons constituer la science humaine du surnaturel. Mais n'allons-nous pas, de cette manière, empiéter sur le terrain réservé de la dogmatique ? La théologie catholique, en effet, constitue un organisme doctrinal rigoureusement systématisé. Elle renferme, pour tout croyant, la solution complète et définitive du problème religieux : en dehors d'elle point de vérité, de même qu'en dehors de l'Eglise point de salut. Est-ce qu'un effort de pensée indépendante n'aura pas pour conséquence nécessaire de battre en brèche l'autorité et de faire glisser celui qui s'y livre sur la pente de l'hérésie ?

Nous serions forcés d'admettre une telle conséquence si la théologie épuisait tous les aspects du problème religieux et si l'on ne pouvait penser reli-

¹ *L'Action*, p. 183.

gieusement sans penser en théologien. Mais les résultats auxquels nous sommes déjà arrivés nous permettent de voir que la philosophie religieuse a son domaine propre et que, sur ce terrain, elle a le droit de prétendre à une parfaite autonomie.

Et d'abord qu'est-ce exactement que la théologie ? C'est l'organisation rationnelle des vérités révélées. La matière, c'est le dogme ; la forme qui organise cette matière, c'est la raison humaine, dont le rôle consiste précisément à coordonner et à synthétiser ce qui ne peut, à aucun prix, découler d'elle-même. « La théologie est la science humaine des actions divines ¹. » C'est « la philosophie de la foi..., le rationalisme du surnaturel ². »

La raison participe par là, en quelque mesure, au caractère absolu de la matière à laquelle elle s'applique. Sans doute, il y a une évolution de la théologie, mais cette évolution consiste dans un enrichissement graduel : une fois promulguées par la théologie, les conclusions sont à jamais acquises. « Partie du certain et de l'immuable, la raison qui, en s'unissant étroitement à la foi, constitue la théologie, fournit des explications définitives, propose des interprétations et organise un système de démonstrations qui, sans être absolument clos, demeure acquis. C'est en ce sens qu'on doit dire de la scolastique que, rigoureuse de méthode et à certains égards parfaite en sa constitution, elle propose un objectivisme rationnel dont nous n'avons rien à infirmer puisqu'il représente l'organisation la plus authentique des vérités dont l'Eglise a le dépôt... ; que, selon la parole de Léon XIII, la foi ne peut guère recevoir de la

¹ L. LABERTHONNIÈRE, Le problème religieux, *Essais*, p. 154.

² M. BLONDEL, Lettre, p. 69.

raison de plus nombreux ou de plus puissants secours que ceux qu'elle doit à saint Thomas¹. »

La philosophie religieuse n'a ni le même point de départ, ni, par conséquent, la même autorité. Nous avons vu qu'elle se refusait à toute incursion dans le domaine du surnaturel, et qu'elle n'étudiait le transcendant que dans la mesure où il nous devenait immanent. En un mot, tandis que la théologie appréhende les vérités en elles-mêmes, la philosophie les éclaire en nous. L'une se meut sur le terrain de l'objectivité transcendante, l'autre s'en tient au sujet, et met en lumière la préparation par laquelle nous devons passer pour aboutir à l'affirmation du transcendant.

On le voit, les deux disciplines sont absolument distinctes ; elles correspondent à deux usages possibles de la raison qu'il importe de différencier très soigneusement. « Faute de discerner le rationnel théologique du rationnel philosophique, on risque de tout brouiller, de ne rien comprendre aux directions de l'Eglise et aux revendications des théologiens, mais aussi de méconnaître impérieusement les prétentions les plus légitimes des philosophes². »

Ces prétentions se résument dans le droit des philosophes à une parfaite autonomie. Tandis que la théologie consiste « dans l'application hétéronome de la raison à une matière qui lui est donnée par la révélation », la philosophie est fondée sur « l'application autonome de la raison à elle-même³. » Elle possède en elle-même le principe de sa recherche et

¹ *Ibid.*, p. 69.

² *Ibid.*, p. 63.

³ *Ibid.*, p. 63.

l'objet de son étude ; « elle n'a point à chercher ailleurs qu'en elle-même le principe et la garantie toujours à contrôler de ses propres conclusions ¹. »

Dès lors, rien ne justifie les théologiens qui, solidarisant les préjugés d'école avec les vérités révélées, veulent légiférer en matière de philosophie. « Que les théologiens et tous ceux qui ont mission et grâce pour répandre la science sacrée restent pleinement théologiens, sans croire qu'ils gagneront quoi que ce soit... à nous parler d'abord et uniquement de ce que nous connaissons peut-être mieux qu'eux, quand nous attendons qu'ils nous parlent de ce qu'ils peuvent seuls nous donner... ² » Il y a là de leur part une faute grave, un véritable abus de pouvoir. Sans doute, on peut être à la fois philosophe et théologien, mais il faut alors, et si l'on est placé sur le domaine de la philosophie, se conformer à ses lois et à sa discipline particulières.

La philosophie est parfaitement autonome, en présence du dogme et de la théologie, et c'est grâce à cette autonomie qu'elle pourra se constituer de plus en plus solidement à titre de science. Tant que la distinction ne s'est pas établie, on n'a pas osé faire de la philosophie religieuse, de peur d'empiéter sur un terrain réservé. « Nous avons donc, en France et dans les pays catholiques, assisté depuis des siècles à cet étrange spectacle de voir ce qui était donné comme « le tout de l'homme » soustrait à l'étude franche, à l'art sincère, à la pensée vivante ³. » Faut-il en conclure que le catholicisme est impuissant à constituer une philosophie ? Non, mais qu'il élaborait lentement une

¹ *Ibid.*, p. 70.

² *Ibid.*, p. 66.

³ *Ibid.*, p. 63.

conception de l'apologétique qui seule donne simultanément satisfaction pleine et entière à la pensée et à la foi.

C'est aussi cette distinction qui confère à la philosophie religieuse la possibilité d'être vraiment scientifique et de formuler des conclusions apodictiques. C'est qu'en effet seule une pareille conception des rapports réciproques du surnaturel et de la philosophie permet de réserver la part indéterminée de la grâce tout en dévoilant le déterminisme inhérent aux exigences de la conscience.

En d'autres termes, la philosophie religieuse doit, en ce qui concerne le problème religieux, étudier toute la part, mais rien que la part de l'homme. C'est à la condition de se tenir dans les limites de son rôle, qu'elle peut avoir une entière autonomie et jouer un rôle vraiment fécond. « *Non libera nisi adjutrix, non adjutrix nisi libera philosophia*¹. »

¹ *Ibid.*, p. 44.

IV

INTÉRIORITÉ ET UNIVERSALITÉ

C'est à un point de vue essentiellement intérieur que se place la philosophie fondée sur l'immanence pour envisager le problème religieux. Au premier abord, une telle attitude semble entraîner avec elle de fâcheuses limitations. Mais en réalité la pratique de la méthode d'immanence permet à la philosophie religieuse de s'édifier sur un terrain vraiment solide et de s'élever ensuite très haut dans le ciel.

En considérant les résultats auxquels aboutit la philosophie thomiste, dont le point de vue est radicalement inverse, on peut saisir tout le prix de la méthode employée. — Le thomisme se propose de donner la description de l'objet surnaturel de la foi. Il considère que « l'exposé complet et harmonieux de la vérité, de ses convenances infiniment riches, de sa beauté rayonnante, est une preuve et une preuve excellente ¹. » *Veritas index sui*.

Une telle manière de concevoir la philosophie, qui est avant tout objectiviste et extrinséciste possède une incontestable grandeur. Pourtant, on ne tarde pas à en apercevoir les réelles faiblesses. Après avoir rendu justice à la théologie de saint Thomas, comme cela a été fait, il doit être permis de critiquer très librement le « Pseudo-philosophisme » qui émane de lui, et de repousser décidément la méthode scolastique que certains esprits considèrent, aujourd'hui encore, comme la méthode nécessaire de la philosophie.

¹ *Ibid.*, p. 21.

Le thomisme présente un exposé exact, mais en tous cas statique de la vérité religieuse. Son grand tort est, par conséquent, de ne pas se préoccuper de provoquer, dans les âmes, le mouvement qui les élève aux vérités qu'on se contente de proclamer. D'autre part, le caractère rigoureux des démonstrations est, quand on va au fond des choses, illusoire, car les prémisses d'où l'on part sont loin d'être admises par tous les esprits.

Dès lors, la vérité religieuse est uniquement présentée comme « quelque chose d'absolument étranger à l'homme tel qu'il est. » On en est réduit à l'imposer du dehors, par autorité ; le christianisme se ramène « à une sorte de superfétation, à quelque chose de surrogatoire dont nous serions chargés, qui pèserait sur nous et nous asservirait..., il constituerait donc vraiment une hétéronomie ¹. »

Nous avons vu au contraire comment, en partant du sujet, la philosophie religieuse pouvait prétendre à une juste autonomie. Par là aussi, elle possède une valeur apologétique que le rationalisme thomiste ne saurait avoir.

Tout d'abord la philosophie fondée sur l'immanence, cherchant dans le sujet lui-même les principes qui servent de point de départ à ses recherches, le pousse à s'élever graduellement au-dessus de lui-même. Elle correspond, beaucoup mieux que la philosophie thomiste, aux besoins des esprits contemporains. « Ce n'est jamais du côté de la vérité divine, c'est du côté de la préparation humaine qu'il y a défaut et que l'effort de la démonstration doit porter. Et ce n'est

¹ L. LABERTHONNIÈRE, L'apologétique et la méthode de Pascal, *Essais*, p. 199.

pas là simple affaire d'adaptation ou pur expédient temporaire ; car ce rôle de préparation subjective est de première importance, il est essentiel et permanent, s'il est vrai que l'action de l'homme coopère dans toute son étendue à celle de Dieu¹. » En un mot, tandis que la philosophie objectiviste des thomistes est purement statique, la philosophie qui repose sur la méthode d'immanence peut seule revêtir un caractère dynamique.

En même temps, une telle philosophie ne verra aucune donnée préliminaire, aucun postulat tacite vicier, dès l'origine, la suite de ses raisonnements. Elle n'a pas besoin de partir de prémisses qu'on pourrait être disposé à lui contester. Son point de départ, elle le trouve dans l'âme humaine, considérée en elle-même, et abstraction faite de tout principe qui lui soit extérieur. Et alors que diverses formes d'apologétique supposent « le surnaturel présent dans la vie » pour en retrouver après coup « l'expression reflétée dans la pensée », la philosophie fondée sur l'immanence, tout au contraire, suppose le surnaturel « absent de la vie » et montre, sans aucun secours extérieur, comment il est postulé par ce que nous sommes². Il donne ainsi pleine et entière satisfaction à ce grand besoin de l'apologétique moderne qui est de partir d'une incrédulité théorique et pratique pour en démontrer scientifiquement la totale vanité.

Ainsi donc tout préjugé est écarté et la fécondité de la philosophie religieuse se trouve assurée précisément parce qu'on cherche en chacun le point de départ et la loi de la recherche. « *Ipse quisque sibi lex*. C'est la beauté de la méthode philosophique

¹ M. BLONDEL, Lettre, p. 23.

² *Ibid.*, p. 16.

d'immanence de placer en chacun ce qui juge chacun..., de respecter inviolablement de fait et de droit le mystère des consciences ¹. »

Le sujet est le point de départ nécessaire de la philosophie religieuse, mais il n'en est que le point de départ. « Après que nous avons dit que pour nous délivrer il faut trouver en nous la vérité, il reste toujours à savoir si en nous il n'y a pas infiniment plus que nous-mêmes ². » Et, dans cette voie, la philosophie religieuse peut recevoir des développements extrêmement riches.

C'est qu'en effet, le surnaturel est immanent par essence. *Quid interius Deo*. L'histoire des religions ne nous montre-t-elle pas que l'idée de surnaturel a paru spontanément dans l'humanité, et ne voyons-nous pas qu'un germe de christianisme est déposé dans le cœur de tous les hommes ? Rien n'est aussi universel que le problème religieux : telle est la conclusion à laquelle conduit une étude approfondie de l'âme humaine.

Mais, à ce point de vue, le domaine de la philosophie religieuse s'identifie avec celui de la philosophie générale. Si le problème de la destinée est bien la question centrale que doit se poser la philosophie et si, d'autre part, c'est le christianisme qui constitue la solution inévitable du problème, on ne voit plus très bien comment on différencierait les deux disciplines. « Au sens où l'on entend ce mot, « la philosophie chrétienne » n'existe pas plus que la physique chrétienne ; c'est-à-dire que la philosophie s'applique au christianisme selon la mesure où le christianisme

¹ *Ibid.*, p. 72.

² L. LABERTHONNIÈRE, *Essais*, Introduction, p. XX.

a, dans le fond des choses, empire ou judicature sur les hommes mêmes qui l'ignorent et l'excluent¹. » Et c'est précisément parce que l'exigence du surnaturel se trouve toujours au fond de la nature humaine, que le problème religieux s'impose, comme son problème central, à toute philosophie véritable.

En ce sens, la méthode d'immanence met définitivement fin au règne de ce qu'on a appelé la « philosophie séparée », ou, si l'on veut, déchristianisée. « S'il n'est pas légitime, ni même possible, en un sens, de s'en tenir à une philosophie séparée, c'est qu'en fait, il n'y a pas de nature séparée². » Par conséquent « toute philosophie séparée restera dupe de faux-semblants. Ce sera une philosophie, ce ne sera pas la Philosophie. C'est rendre à la philosophie le meilleur service que de la mettre en contact avec cet ordre plus haut où elle ne peut pénétrer, mais qu'elle ne peut ignorer ou exclure qu'en se mutilant elle-même³. »

Il n'est pas possible de donner une preuve plus décisive de la fécondité de la méthode employée que l'identification de la philosophie, issue de l'immanence avec la Philosophie universelle. En se restreignant délibérément au sujet, la philosophie religieuse découvre le secret d'une extension indéfinie.

¹ M. BLONDEL, *Lettre*, p. 41.

² P. LABERTHONNIÈRE, *Le problème religieux, Essais*, p. 172.

³ M. BLONDEL, *l'Action*, p. 423 et 427.

V

ÉVOLUTION DE LA PHILOSOPHIE

Précisément parce qu'elle a son fondement dans l'autonomie du sujet, la philosophie religieuse se distingue nettement, comme nous l'avons vu, de la théologie et s'identifie pleinement avec la Philosophie générale. Et par le fait même qu'elle consent à se limiter, nous voyons s'affirmer sa compétence universelle. L'histoire des doctrines nous fournit tout à la fois la démonstration de cette vérité et la confirmation du point de vue auquel nous nous sommes placés.

Si nous examinons la philosophie scolastique, nous discernerons en elle une secrète contradiction. D'une part, on en est resté à la conception antique de la raison humaine qu'on considère comme capable d'embrasser l'ordre entier de la réalité et de connaître par elle-même cette réalité, d'une manière absolument adéquate. D'autre part, le christianisme a conduit les esprits à envisager un domaine nouveau de la réalité qui dépasse l'homme purement homme. Et par conséquent, tandis qu'on continue à attribuer à la raison cette « suffisance divine » que lui avaient conférée les philosophies antiques, on lui donne une matière qui la dépasse infiniment et qui constitue pour elle un principe caché de limitation.

La philosophie moderne, au contraire, a renoncé à cette confiance naïve dans la portée universelle de la raison pour s'efforcer de se limiter et de se critiquer elle-même. Elle ne se livre plus à la poursuite illusoire des objets en eux-mêmes et se refuse à prendre la connaissance pour le substitut de l'existence effective. Le développement même de la philosophie

l'a conduite à détruire le concept antique de l'hégémonie absolue de la raison, mais, en même temps, elle prétend se restreindre au subjectivisme pur et tend à « exorciser à jamais le fantôme de l'être caché ¹. »

Mais, à mesure que la philosophie s'intériorise, bien loin de s'éloigner du surnaturel elle ne cesse de s'en rapprocher. Et ce mouvement qui, en apparence, était hostile au christianisme lui est entièrement favorable : dans l'ordre seul conservé par le rationalisme apparaît impérieusement le besoin de l'autre. Bien plus, si l'on cherche la raison de l'évolution accomplie par la philosophie, on s'aperçoit qu'elle s'explique par l'action immanente du christianisme. Par conséquent, si nous voulons constituer une philosophie qui corresponde aux besoins actuels, il nous faut prendre conscience de cet accord profond entre la pensée et la foi et nous placer en face du devoir intellectuel qui incombe à tout croyant.

Le chrétien n'a pas à craindre pour sa foi les atteintes de la critique philosophique puisque l'exercice de la pensée ne peut que le confirmer dans ses convictions. De plus, ce serait manquer à son devoir vis-à-vis de ses contemporains que de laisser ses croyances à l'écart de sa pensée. « Le seul péril serait de nous dérober à la loyauté d'une impitoyable discussion qui, en ces questions où le silence et l'oubli sont les suprêmes injures, est devenue la plus grande marque intellectuelle de respect ². »

C'est un faux respect pour le Divin que celui qui consiste à vouloir le soustraire à l'étude franche et scientifique. Dans le sentiment que la raison n'était

¹ *Ibid.*, p. 44.

² Lettre, p. 85.

peut-être pas, de son temps, suffisamment armée pour traiter philosophiquement le problème religieux, Pascal s'écriait : « Les malheureux qui m'ont obligé de parler du fond de la religion. » Aujourd'hui, étant en possession d'une méthode solide, nous devons prendre le contre-pied du mot de Pascal et dire : « Heureux de pouvoir toucher, d'être obligés de toucher, de voir tant d'esprits forcés, empressés à toucher le fond même de la religion ¹. »

Dans cette discussion indispensable, il faut apporter un esprit réellement scientifique. Si certaines personnes sont touchées par de mauvaises preuves, ce n'est pas une raison pour se contenter d'une « fausse philosophie » : la loyauté intellectuelle s'y oppose et puis l'on ne peut mieux desservir la cause que l'on défend que d'appuyer sur des démonstrations inconsistantes des vérités pourtant assurées. Le catholique ne devra recourir qu'aux méthodes proprement philosophiques, quand il s'efforce de penser sa foi. « Aussi longtemps qu'on n'en passera point par là, le catholicisme sera, et restera, justement mis hors la loi du monde philosophique et ne pourra ni rencontrer les hommes de pensée, ni être rencontré par eux... Il est temps que... l'idée proprement catholique révèle son efficacité et suscite une philosophie qui lui soit appropriée ². »

L'esprit scientifique de la philosophie moderne est le fruit d'une longue évolution de la pensée. Pour l'acquérir, pour découvrir la « véritable perspective » à laquelle il faut se placer, le penseur chrétien devra s'efforcer de « tirer du grand mouvement de la

¹ *Ibid.*, p. 86.

² *Ibid.*, p. 84.

pensée humaine depuis cinq siècles tout le parti nécessaire¹. »

A ce point de vue là, il saura utiliser les critiques mêmes que la philosophie moderne adresse à la pensée catholique traditionnelle. Elles constitueront pour le croyant de précieuses indications en lui apprenant petit à petit la vraie méthode, et, grâce à elles, il pourra reconstruire à nouveau, et d'une manière inébranlable, l'édifice de la philosophie religieuse. « Il faut emprunter à ceux qui ont ruiné des défenses mal établies de quoi en élever de solides². »

Cette attitude est prescrite aux philosophes chrétiens par l'usage de la méthode d'immanence ; l'attitude naturelle du dogmatisme intellectualiste est d'exclure délibérément tout ce qui contredit le système adopté et de se tenir volontairement en dehors du grand courant de pensées qui agite les esprits.

Au contraire, la méthode d'immanence conduit le croyant à comprendre les exigences de l'esprit moderne. « En cherchant à discerner le travail d'enfantement qui secoue perpétuellement l'humanité, il s'attache à profiter de cet immense effort, à l'éclairer, à le faire aboutir, à allumer la mèche qui fume déjà, à ne pas croire aisément que dans les doctrines les plus opposées à la nôtre, il n'y a rien de salutaire pour nous-mêmes, à nous faire aux autres pour les faire à nous³. » Cette seconde attitude est seule vraiment féconde, car seule elle nous permet de tirer les leçons que nous donne le passé et de fixer, d'une manière certaine, « les conditions auxquelles désormais devra satisfaire toute tentative qui ne sera pas

¹ *Ibid.*, p. 44.

² *Ibid.*, p. 27.

³ *Ibid.*, p. 23.

d'avance condamnée à la stérilité¹. » Grâce aux enseignements reçus, nous pourrions procéder à ce renouvellement total de la méthode et de la doctrine que nos contemporains attendent de nous : « l'école nouvelle » que nous constituons est le résultat de la philosophie éclairée par le christianisme.

¹ *Ibid.*, p. 83.

VI

CONCLUSIONS CRITIQUES

La méthode d'immanence étant ainsi placée dans le cadre de l'histoire de la philosophie, nous sommes tout naturellement amenés à rechercher les diverses influences qui lui ont permis de se constituer. Conforme aux exigences de la philosophie moderne, elle nous permet en même temps de traduire avec la plus entière fidélité les aspirations de l'âme chrétienne.

A. Kant et l'immanence

C'est dans le kantisme qu'on a le plus souvent cherché l'origine de la notion d'immanence. C'est ainsi que les thomistes ¹, adversaires déclarés de toute philosophie qui prétend dépasser l'intellectualisme, ont dénoncé avec indignation le kantisme de M. Blondel et du P. Laberthonnière. Il faut ajouter que pour eux le kantisme est synonyme de subjectivisme et de protestantisme. « Par kantisme..., déclare le P. Laberthonnière, on entend je ne sais quelle doctrine de négation et d'impuissance, et on en fait une injure dont on se sert à tous propos et hors de propos. Cela finit par ressembler au couplet des politiciens contre le cléricalisme ². »

Pourtant le rapprochement peut être fait — et le P. Laberthonnière le reconnaît — d'une manière scientifique et à un tout autre point de vue que celui

¹ En particulier le P. SCHWALM, *Revue thomiste* (septembre 1896).

² Le Kantisme et M. Blondel. *Essais*, Appendice III, p. 321.

de la polémique. Par exemple M. Albert Leclère prétend démontrer que « l'esprit, sinon toujours la lettre du système de Kant, est l'esprit même des doctrines nouvelles combattues par l'Ecole ¹. » Il est donc important d'arriver à déterminer aussi exactement que possible ce que la philosophie de l'immanence doit au kantisme.

Si l'on examine la manière dont le problème est posé par M. Blondel et par le P. Laberthonnière, on s'aperçoit que leur attitude présente certains rapports avec l'attitude critique.

Ils commencent par essayer de déterminer les conditions auxquelles devra satisfaire toute philosophie religieuse qui voudra se constituer. De même la question initiale de la métaphysique était pour Kant : « une métaphysique est-elle possible » et à quelles conditions ?

Les philosophes dont nous nous occupons usent d'une très grande liberté vis-à-vis des doctrines du passé. « Les anciennes positions ne sont plus tenables ², » affirme M. Blondel. De même, Kant faisait absolument table rase des métaphysiques du passé, une fois qu'il avait reconnu leur incapacité à résoudre le problème posé et, tout comme M. Blondel et le P. Laberthonnière aujourd'hui, avait pour principal adversaire la dogmatique scolastique.

Enfin, nous l'avons vu, la méthode d'immanence peut garantir la valeur scientifique de la philosophie religieuse, parce qu'elle a commencé par en limiter très nettement la portée. « La philosophie ne peut

¹ Le Mouvement catholique kantien en France à l'heure présente. *Kantstudien*, T. VII (1902), p. 324.

² M. BLONDEL, Lettre, p. 27.

toucher utilement le problème religieux qu'au prix d'une intransigeante et jalouse discrétion qui est l'aveu de son incompetence et la sauvegarde de sa dignité¹. » C'est ainsi que Kant prouvait la certitude de la philosophie à la condition qu'elle se refuse à dépasser des limites pour elle infranchissables.

Mais de telles ressemblances ne nous permettent pas d'aller jusqu'au cœur du système. Nous venons de constater des analogies frappantes dans la manière dont est posé le problème : est-il possible d'aller plus loin et de voir l'influence du kantisme dans la solution à laquelle nous avons abouti ?

Dans le domaine de la philosophie de la connaissance, Kant a accompli une révolution qu'il comparait à celle faite par Copernic en astronomie : il a montré que la connaissance avait pour pivot non pas l'objet, mais le sujet. Et c'est également dans le sujet que M. Blondel voit le point de départ de la philosophie religieuse.

D'un autre côté, Kant a prouvé que la philosophie ne pouvait arriver à la certitude qu'en renonçant à tout « usage transcendant » des principes de la raison et à la connaissance des « choses en soi ». N'est-ce pas à une solution analogue qu'aboutit M. Blondel quand il déclare que le surnaturel est hors des prises de la philosophie religieuse ?

Pourtant, on ne saurait identifier les deux points de vue. Loin de là. En se fondant également sur le sujet, Kant et les philosophes que nous étudions partent de préoccupations pourtant bien différentes. Kant obéit au souci purement rationnel de déterminer les conditions logiques de la connaissance. M. Blondel et

¹ *Ibid.*, p. 44.

le P. Laberthonnière sont dirigés par une inspiration d'ordre général et vital. Au point de départ, nous constatons donc une profonde divergence et les conséquences ne manqueront pas de s'en faire sentir.

En effet, si nous envisageons maintenant la notion du transcendant à laquelle on aboutit, nous constatons que chez Kant la chose en soi est absolument inaccessible. « Ce qui caractérise essentiellement le kantisme, dit le P. Laberthonnière, c'est d'imaginer entre nos pensées et la réalité une séparation radicale : ce que nous pensons, c'est le phénomène, la réalité, c'est le noumène...¹ » Au contraire, pour M. Blondel et le P. Laberthonnière, le divin, inaccessible à la raison philosophique, peut être saisi par la foi : celle-ci établit en quelque sorte un lien de « solidarité vivante » entre le surnaturel et le naturel et nous permet de nous élever jusqu'à Dieu. « Croire, avoir la foi, c'est posséder la vérité surnaturelle de manière à la faire sienne et à l'introduire dans sa vie pour vivre surnaturellement². »

Une telle divergence nous interdit de voir entre le kantisme et l'immanentisme un lien de filiation véritable. C'est par une vue tout à fait superficielle que certains esprits, tels que Mgr Batiffol, ont attribué « à M. Blondel et à ses amis » le dessein « de concilier le subjectivisme kantien avec le catholicisme³. » Si, comme le reconnaît le P. Laberthonnière⁴, la doctrine de l'immanence se rapproche beaucoup plus de

¹ L. LABERTHONNIÈRE, *Annales*, oct. 07, p. 17.

² Le problème religieux, *Essais*, p. 161.

³ *Bulletin de Littérature ecclésiastique*, janvier 1903, p. 4.
— Comparer : J. FONTAINE, *Les infiltrations kantienues et protestantes et le clergé français*. Paris, Retaux, 1902.

⁴ Le Kantisme et M. Blondel, *Essais*, Appendice III, p. 321.

Kant que d'Aristote, cela ne signifie pas que ce soit chez Kant qu'il faille chercher l'idée directrice, la pensée maîtresse du système. — Pour la trouver, il nous faut aller plus loin.

B. Les mystiques et Pascal

C'est dans le courant mystique, auquel Kant lui-même a puisé par l'intermédiaire du piétisme, que se trouve la véritable origine de la méthode d'immanence. « Est-ce que tous les méditatifs, tous les vrais mystiques chrétiens, saint Augustin, sainte Thérèse, l'auteur de l'Imitation... n'ont pas répété sur tous les tons que c'est en nous que nous trouvons Dieu, que tout le reste n'est qu'un moyen pour nous amener à le rechercher en nous... Ce que tous constatent en eux, par la méditation vivante, c'est le désir, l'appétit du Divin. Et pour eux, c'est Dieu, Dieu présent qui agit en eux. » Ce sont eux qui fournissent les principes mêmes de la méthode d'immanence. « Si M. Blondel a innové sur ce point, c'est parce qu'il a usé de cette méthode comme personne ne l'avait fait avant lui, et qu'il a renouvelé ainsi les perspectives de la pensée religieuse et de la pensée philosophique ¹. »

C'est Pascal qui a donné au point de vue de la mystique son expression la plus haute et la plus complète, et a véritablement conçu « une apologétique sous une forme rigoureuse, pressante, scientifiquement ordonnée, où le christianisme ne se présenterait que comme une explication de la vie ². »

On sait que Pascal fait une étude extrêmement fine,

¹ L. LABERTHONNIÈRE, *Le problème religieux, Essais*, p. 170.

² L'apologétique et la méthode de Pascal, p. 197.

extrêmement profonde des conditions dans lesquelles se déroule la destinée humaine et qu'il découvre, au fond de l'homme, entre sa misère et sa grandeur, une contradiction surprenante. On sait aussi que c'est le christianisme qui lui fournit, à la fois, l'explication de l'énigme et la solution pratique du problème de la vie. « Les dogmes sont explicatifs de ce que nous sommes, explicatifs de ce que nous avons à devenir ¹. »

Et par conséquent pour expliquer l'homme purement homme, il faut nécessairement s'élever au-dessus de lui. Comme le dit M. Boutroux, « partant de l'étude de la nature humaine où prétendent s'enfermer les libertins, Pascal leur montre que cette nature n'est pas telle qu'ils la supposent, qu'un état de pure nature, sans aucun élément surnaturel, est, chez l'homme, une chose impossible ². » En un mot, toute l'apologétique de Pascal pourrait se résumer dans cette pensée : « L'homme passe infiniment l'homme ³. »

De là cet instinct de vie divine qui se manifeste au sein de notre misère la plus profonde. « Tu ne me chercherais pas si tu ne m'avais trouvé, » dit Jésus-Christ à Pascal. Nous sommes sollicités, au plus profond de nous-mêmes, par les puissances surnaturelles. « Le surnaturel apparaît comme imprégnant la nature, comme s'infiltrant en elle du dedans ⁴. »

Ainsi, c'est bien la mystique et plus précisément la pensée de Pascal qui constitue la véritable origine

¹ *Ibid.*, p. 208.

² *Pascal*, p. 159.

³ *Pensées* VIII, 1.

⁴ L. LABERTHONNIÈRE, *L'apologétique et la méthode de Pascal*, *Essais*, p. 209.

de la méthode d'immanence ; M. Blondel et le P. Laberthonnière n'ont donc pas tort quand ils en affirment la signification proprement chrétienne.

C. Catholicisme et protestantisme

Mais maintenant une dernière question se pose tout naturellement à nous. S'il est vrai que la mystique représente, au sein du catholicisme, l'élément profondément individualiste, ne faut-il pas admettre une parenté spirituelle entre le protestantisme et la philosophie fondée sur l'immanence ?

Comme cela est assez naturel, M. Blondel et le P. Laberthonnière s'efforcent de différencier très nettement leur pensée de la pensée protestante, et ils sont conduits à outrer peut-être la divergence.

M. Blondel est injuste quand il affirme l'infériorité philosophique du protestantisme, et déclare que « son accord prompt et aisé avec un philosophisme précaire n'a été qu'une crise encore superficielle ¹. » De telles affirmations ne peuvent manquer de paraître bien générales et sont certainement démenties par les faits : il y a une pensée protestante extrêmement solide et féconde.

Le P. Laberthonnière examine plus à fond le problème qu'il pose du reste expressément. « En conséquence de l'ébranlement produit par la Renaissance et la Réforme — ébranlement qui dure toujours et qui, sans doute, durera longtemps encore — est résulté pour les esprits modernes un besoin de donner à leurs convictions un caractère personnel et réfléchi. » Cette disposition « à tout mettre en ques-

¹ Lettre, p. 84.

tion pour son propre compte », ainsi que Pascal l'a montré, « au lieu d'éloigner de la religion, est la voix de Dieu en nous, qui nous y ramène. » Et alors la question suivante se présente à nous : « N'y a-t-il pas là un germe au moins de protestantisme, une tendance à s'isoler, une prétention à se suffire à soi-même dans son individualité ? ¹ »

C'est dans leur attitude réciproque vis-à-vis de la notion d'autorité que le P. Laberthonnière voit la distinction profonde entre toute forme quelle qu'elle soit de la pensée catholique et le protestantisme.

Mais il commence par réprouver la conception d'après laquelle « être catholique, c'est n'être plus intérieurement qu'une chose malléable ². » Seulement le catholique, tout en conservant son initiative et sa responsabilité personnelle, tient à penser solidairement avec l'Eglise, dont l'autorité religieuse ne fait que concrétiser la vivante unité. Le protestant, au contraire, « s'isole, s'individualise de plus en plus et... tend toujours vers la dissolution et l'anarchie ³. » « Le subjectivisme... est un état d'esprit, ou au moins une tendance, qui se manifeste incessamment autour de nous, et qui résulte de l'individualisme protestant ou rationaliste... Ce n'est pas autre chose que la forme moderne du scepticisme ⁴. »

Sans songer à résoudre, en quelques lignes, la question de l'autorité, on pourrait se demander si c'est le catholicisme qui est le plus rapproché de la notion libérale de l'autorité que préconise le P. Laberthonnière ou bien le protestantisme qui est le moins

¹ L'apologétique et la méthode de Pascal, *Essais*, p. 219.

² *Ibid.*, p. 219.

³ *Ibid.*, p. 222.

⁴ Eclaircissements sur le dogmatisme moral, *Essais*, p. 114.

éloigné de comprendre la nécessité d'une union entre les âmes. Le protestantisme consiste à admettre, comme un fait, la diversité des pensées et des consciences individuelles. Mais, dans la mesure où il est réellement évangélique, il tend à la communion des âmes, plus profonde que des séparations souvent factices. Ce n'est ni de l'anarchie, ni du scepticisme, et si, en fait, il ne réalise qu'incomplètement l'idéal de la fraternité spirituelle et de l'entente des cœurs, il ne faudrait pas méconnaître qu'il est placé sur le vrai terrain où cet idéal peut se réaliser. Ce n'est pas du dehors, mais du dedans que se crée l'unité : ce n'est pas le P. Laberthonnière qui nous contredira à ce propos.

Du reste, remarquons que, sur un point, celui des rapports de la philosophie religieuse à la théologie, il y a un illogisme dans la philosophie fondée sur l'immanence. Il est parfaitement juste de dire que la philosophie religieuse a des limites et qu'elle ne peut songer à s'introduire dans le domaine du surnaturel qui est le terrain de la grâce et de la foi. Mais pourquoi le « rationnel théologique » pourrait-il ce que ne peut pas le « rationnel philosophique ? » Si on l'admet, c'est qu'on revient inconsciemment à la notion d'une autorité dogmatique extérieure à la conscience, et qui a le droit de lui imposer ses décrets.

Encore un coup, la méthode d'immanence conduit nécessairement à une notion libérale de l'autorité, et si une évolution du protestantisme vers une plus complète unité est désirable, il n'est pas juste de prétendre que celui-ci est pour jamais impuissant à l'atteindre.



CHAPITRE II

COMMENT SE RÉSOUT LE PROBLÈME RELIGIEUX

Les exigences de l'action

La méthode d'immanence nous a conduits à poser d'une manière précise le problème religieux sur le terrain de la philosophie. Celle-ci doit, sans sortir des limites de l'individualité, dessiner la marche par laquelle l'homme s'élève au surnaturel. Pour avoir une valeur réellement scientifique et pour jouer en même temps un rôle apologétique, il faudra que la philosophie religieuse soit essentiellement subjective dans sa base, essentiellement dynamique dans son développement.

Il s'agit maintenant de déterminer comment se fait le progrès de la philosophie que nous venons d'indiquer. Pour atteindre le but poursuivi, il nous faudra nécessairement faire appel à ce qui, en nous, est le plus profondément nous-mêmes et mettre en lumière les lois de notre évolution interne.

I

LE PRIMAT DE L'ACTION

Ce que nous découvrons au fond de notre être, c'est « un état d'équilibre perpétuellement instable ou de disproportion intime. » Incapables de nous satisfaire jamais complètement, de nous arrêter à un terme fixe, nous sommes sans cesse poussés en avant par le mouvement de la vie. C'est là ce que Malebranche appelait « l'inquiétude. » C'est ce que nous croyons être fondés à appeler *l'action*. « Pour désigner ce mélange de virtualités obscures, de tendances conscientes, d'anticipations implicites, le mot *action* semble bien choisi ; car il comprend à la fois la puissance latente, la réalisation connue, le pressentiment confus de tout ce qui en nous produit, éclaire et aimante le mouvement de la vie. » Par conséquent, l'action ainsi définie constituera notre point de départ et formera le ressort intime de la philosophie religieuse. « L'objet propre de la philosophie, c'est l'action ¹. »

Mais aussitôt se pose à nous le problème des rapports de l'action et de la connaissance. Est-ce que, en nous fondant exclusivement sur l'action, nous ne sommes pas nécessairement conduits à sacrifier la partie proprement intellectuelle de notre vie spirituelle, et à faire reposer, tout à fait indûment, la philosophie sur un élément tout irrationnel ?

¹ M. BLONDEL, Le point de départ de la recherche philosophique, II, *Annales*, juin 1906, p. 234-235.

Les recherches épistémologiques modernes nous conduisent à cette conclusion que la connaissance n'existe jamais, à l'état pur, même dans ce qui paraît son domaine propre, la science. Elles nous prouvent que les sciences ne peuvent être « détachées du reste de la vie humaine qui forme dans son ensemble, un seul et unique problème à résoudre ¹ », et que, par conséquent, nous pouvons attendre légitimement de l'étude des sciences des indications qui nous serviront à résoudre le problème fondamental que nous avons posé.

Une analyse approfondie ² nous montre que les mathématiques et les sciences expérimentales sont incapables de se constituer sans un emprunt réciproque et un « symbolisme » mutuel. Mais elles ne peuvent rendre compte de cet emprunt que, seule, la médiation de l'action humaine permet d'expliquer. Dès lors, loin d'être la représentation d'un monde objectif, les sciences reposent essentiellement sur un élément de convention, et il ne faut voir en elles rien autre chose que « l'expression partielle et subalterne d'une activité qui les soutient, les enveloppe et les déborde ³. »

Si l'action intervient d'une manière souveraine dans la science, on ne s'étonnera pas de lui voir jouer un rôle fondamental en philosophie.

Il n'y a pas, du reste, entre l'action et la connaissance cet antagonisme que l'on établit entre elles, quand on fait de l'action simplement un objet particulier ou un terme extérieur pour la pensée.

¹ Lettre, p. 7.

² Voir *l'Action*, III^e Partie, 1^{re} étape.

³ *L'Action*, p. 86.

L'action comprend, immanent à elle, un élément de pensée qui sert à la diriger ; la connaissance, c'est la lumière intérieure de l'action. Il n'est donc pas permis de considérer celle-ci comme quelque chose d'aveugle et d'irrationnel .

Sans doute la connaissance constitue un « extrait partiel ¹ » de l'action ; elle lui est postérieure, et se précise dans la mesure même où l'action se perfectionne. Mais elle n'est pas un simple épiphénomène, car le progrès de la connaissance conditionne et détermine à son tour celui de l'action. Il y a réciprocité.

En partant de l'action, la philosophie s'efforcera d'explicitier ce qui n'était d'abord qu'implicite. Et par là, bien loin de rabaisser l'élément intellectuel de l'âme humaine, elle tendra « à rendre de plus en plus *intelligible* ce qui n'est pas immédiatement et spécifiquement intellectuel ². » Il y a donc un gain réel pour la pensée logique. « La philosophie est la vie même prenant conscience et direction d'elle-même, donnant à la pensée tout son rôle et rien que son rôle légitime ³. »

Ainsi, loin de voir un antagonisme quelconque entre la pensée et la pratique, il faut admettre qu'elles sont parfaitement solidaires ; leur synthèse constitue l'action. « En fait, jamais l'idée ne reste à l'état d'idéal... ; et jamais non plus la pratique la plus absorbée en son opération ne se passe d'une réflexion spéculative. » Et dans cette association intime la pensée trouve un principe de mouvement qui la

¹ Vocabulaire technique et critique de la philosophie. Mot: *action*, *Bulletin de la Société française de philosophie*, juillet 1902, Appendice A, p. 190.

² *Ibid.*, p. 190.

³ Le point de départ, II, p. 227.

pousse à aller toujours de l'avant. « Comme dans la marche qui n'est qu'une chute sans cesse arrêtée, la pensée n'a pas moins besoin de se fonder sur le pas précédent, *ea quæ sunt retro*, que de s'appuyer sur le suivant, *ea quæ sunt priora*... C'est non la mémoire, mais une sorte d'anticipation qui est, en effet, en nous le *primum movens* : car nous ne vivons, nous ne sommes que pour ce qui n'est pas encore ¹. » Il y a, comme nous le disons, priorité de la pratique sur la pensée.

Conçue de cette manière, comme une continuité mouvante, l'action constitue quelque chose de total. Prises isolément, les actions particulières ne sont que des abstractions, « des parties artificiellement coupées comme des tranches dans un tout ². » Et c'est dans cette unité et cette continuité fondamentales que la caractérisent que nous devons maintenant l'étudier.

¹ Le point de départ, I, *Annales*, janvier 1906, p. 357.

² *Vocabulaire technique*, p. 190.

II

LE DYNAMISME DE LA CONSCIENCE

Le mouvement de la vie s'explique par un état de disproportion constante entre la pensée et la pratique. La décision n'est prise que grâce à l'appoint d'événements souvent imprévus et dépasse par là même la pensée ; l'exécution elle-même implique le recours à des forces étrangères et, par conséquent, elle renferme quelque chose que l'on ne trouve pas dans l'intention première ; enfin, l'idéal, en recevant de la pratique de nouvelles précisions, la surpasse à son tour. « Sans cesse l'idéal conçu est dépassé par l'opération réelle, et sans cesse la réalité obtenue est dépassée par un idéal toujours renaissant ¹. »

Tantôt la vie précède la pensée et tantôt l'idée précède la vie. De l'une à l'autre, nous sommes portés par un dynamisme intérieur. « L'argument ontologique nous est applicable à nous aussi. La pensée et l'action ne se déploient en nous que parce que l'essence y devient réelle et l'existence idéale ². »

Ceci nous conduit à introduire un changement important dans la philosophie ³. Autrefois, ce qui en constituait la question capitale, c'était le problème décevant des rapports du sujet et de l'objet au sein de la connaissance. En faisant porter essentiellement la philosophie non plus sur la connaissance, mais sur la donnée plus complexe de l'action, nous dépassons

¹ *L'Action*, p. 344.

² *Ibid.*, p. 353.

³ Voir : l'illusion idéaliste, *Revue de métaphysique et de morale*, novembre 1898.

cette opposition de l'objet et du sujet, qui n'était nullement primordiale, pour nous placer en face du problème des rapports de la pensée et de l'action. A la notion de *relativité* succède la notion d'*inadéquation*. « La philosophie procède du besoin où nous sommes invinciblement de nous équilibrer sans cesse en nous mouvant ¹. »

Mais nous n'éprouvons pas simplement le besoin de rendre notre pensée adéquate à notre action, d'explicitier l'implicite. « Trouver l'équation de l'action, ce n'est pas seulement développer devant la pensée réfléchie tout le contenu de la conscience spontanée ; c'est indiquer le moyen de réintégrer dans l'opération voulue tout ce qui est au principe de l'opération volontaire ². » C'est là en réalité, le problème central de la philosophie : en le résolvant, nous pourrions répandre sur l'ensemble de notre vie une pleine clarté.

En ce domaine, nous constatons une disproportion infinie entre notre conduite et « la primitive ambition de la volonté. » Un abîme profond sépare notre « volonté voulante » de notre « volonté voulue. » Comment arriverons-nous à le combler ? Comment saurons-nous « mettre en équation ce que nous paraissions penser, vouloir et faire, avec ce que nous faisons, nous voulons et nous pensons en réalité ³ » ?

Pour y arriver, une seule voie nous est ouverte : l'étude scientifique de l'action, et l'étude scientifique implique l'exploration de toutes les voies possibles,

¹ Le point de départ, II, *Annales*, juin 1906, p. 236.

² *L'Action*, p. 415.

³ Lettre, p. 33.

même de celles qui s'écartent le plus de la voie droite.

Sans nul doute la philosophie ne dispense pas de la pratique, et personne, sous prétexte de spéculation, ne peut refuser de se soumettre à « l'empirisme du devoir. » Mais quand on est placé sur le terrain de l'examen théorique, il faut nécessairement faire abstraction des notions courantes de bien et de mal. La certitude scientifique ne s'obtient que par l'élimination de toutes les solutions incomplètes. La science de l'action adoptera le même procédé et emploiera la « méthode des résidus ». A mesure que nous verrons se fermer devant notre recherche les diverses voies possibles, jusqu'à ce qu'une seule route reste ouverte, nous nous rapprocherons du chemin de la vérité. « Rien n'est scientifiquement démontré dont on n'ait pas établi la nécessité... Après qu'on a fermé toutes les issues, la conclusion s'impose ¹. »

Ce qu'il y a de vraiment remarquable, et ce qui manifeste, à travers toutes les variations de la conduite humaine, l'unité du problème de la destinée, c'est que « les solutions inconséquentes contiennent le germe d'un développement ultérieur » et par conséquent nous devons nous attacher à « montrer ce que nous avons inévitablement et ce qui nous manque nécessairement pour que nous puissions réintégrer dans notre action voulue ce qui est posé et postulé par notre action spontanée ². » Il nous faut retrouver « dans les négations factices ou les fins artificiellement voulues... les affirmations profondes et les besoins incoercibles qu'elles impliquent ³. »

En procédant ainsi à notre recherche, nous mon-

¹ *L'Action*, p. 341.

² Lettre, p. 76.

³ *Ibid.*, p. 33.

irons bien que tout préjugé est écarté, et nous satisfaisons pleinement à l'autonomie qui nous a paru être la condition nécessaire de la philosophie. Nous possédons ainsi « le principe d'une intime révélation telle que rien n'apparaîtra d'arbitraire ou d'inexpliqué dans la conduite de chacun, telle qu'il y aura consentement définitif de l'homme à son sort quel qu'il soit ¹. »

¹ *L'Action*, Introduction, p. XX.

III

LA LOGIQUE DE L'ACTION

Ainsi, quelles que soient les variétés possibles de l'action, il y a toujours en elle un ressort intérieur qui constitue la loi immanente de son développement. C'est cette loi qui rend possible ce que l'on pourrait appeler la « logique de l'action ».

On a souvent considéré la logique formelle comme le type parfait, bien plus, comme le seul type possible de la logique. Ce qui la caractérise, c'est d'être essentiellement abstraite, et de procéder uniquement par exclusion ou par inclusion de concepts. Toute sa rigueur provient de ce qu'elle est transcendante au domaine de la réalité concrète, et qu'elle élimine tous les éléments qui seraient susceptibles de nuire à sa rigueur formelle. Dès lors, on est naturellement amené à se demander s'il n'existe pas une logique intégrale dont la certitude aurait une nature différente, et qui serait plus proche de la vie.

Une telle hypothèse est confirmée par le fait que la logique formelle se tire d'une logique plus générale. Le principe de contradiction sur lequel elle repose, est lui-même « extrait de la vie » ; il se rattache très directement à notre action, et l'analyse psychologique nous montre qu'il est engendré par « le sentiment de l'irréparabilité du passé » joint à l'idée « qu'une chose faite pourrait avoir été faite autrement ¹. » Les différentes notions de la logique formelle reçoivent

¹ Principe élémentaire d'une Logique de la vie morale, *Bibliothèque du Congrès international de philosophie* (1900), t. II, p. 62-63.

des explications analogues et celle-ci nous apparaît nécessairement comme dérivée d'une logique vraiment générale, qui serait la logique de l'action.

La logique de l'action est singulièrement plus riche que la logique formelle. Elle contient « ce que la logique formelle exclut comme s'il n'existait pas », elle retrouve « la norme immanente qui rend intelligibles tous les développements opposés de la vie et les juge absolument, en comprenant même ceux qu'elle ne saurait absoudre ». Elle constitue donc véritablement « une logique du désordre ¹. » C'est grâce à elle que nous pourrions suivre l'action dans ses déviations les plus grandes et retrouver dans ses erreurs mêmes une loi immanente qui nous permettra de les redresser, en nous dévoilant l'orientation véritable de notre volonté profonde.

Sans doute, il ne s'agit pas d'entrer dans chaque cas singulier — ce qui voudrait dire qu'on quitte le domaine de la science — mais de discuter les diverses possibilités de solutions négatives ou positives. La logique de l'action fournit la formule qui donnerait la solution précise du problème de chaque destinée particulière si l'on remplaçait les inconnues par des données concrètes et individuelles.

Parmi ces inconnues figure nécessairement la liberté dont l'exercice, au premier abord, semble rendre impossible une logique de l'action. Pourtant, si l'on remarque que tout un déterminisme précède l'acte libre, et que celui-ci à son tour engendre un déterminisme conséquent, on comprendra que la logique de l'action a un large champ ouvert devant elle. La liberté est une variable que nous avons le droit d'éliminer. « L'action embrasse la chaîne entière

¹ *Ibid.*, p. 74-75.

des nécessités naturelles qui constitue la série des moyens et trace peu à peu le cadre où se meut notre vie ¹. »

La logique de l'action est donc possible. Elle est tout aussi certaine que la logique formelle, bien que l'enchaînement de ses notions ne ressemble en aucune façon à une déduction. La logique formelle, étant abstraite, se développe d'une manière purement linéaire. La logique de l'action doit tenir compte de toute la série des forces divergentes ². Par exemple, dans l'action, les tendances réfrénées ne sont pas éliminées comme une logique tout abstraite serait tentée de le supposer ; elles continuent à exercer une influence, mais d'une manière subordonnée, et en se transformant en auxiliaires plus ou moins dociles de la tendance triomphatrice. C'est ce qui fait que l'action dépasse toute déduction analytique et nous révèle toujours du nouveau. Si donc le développement de la logique formelle peut se comparer à celui de la ligne droite, il faudra dire, au contraire, que « la logique de la vie se déploie sur la diagonale du parallélogramme de toutes les forces concourantes et solidaires ³. »

Ce n'est pas sur la rigueur abstraite des raisonnements déductifs que se fonde la logique de l'action, mais sur une certitude vivante et dynamique, « l'expansion réelle de la volonté ⁴ ». Seule cette

¹ J. WEHRLÉ, Une soutenance de thèse, *Annales*, mai 1907, p. 123.

² Voir *l'Action*, III^e Partie, 3^e étape, chapitre III: La synergie intérieure et la constitution de la vie individuelle par l'action.

³ Principe élémentaire, p. 78.

⁴ *L'Action*, p. 339.

certitude est féconde. « Une preuve qui n'est qu'un argument logique demeure toujours abstraite et partielle ; elle ne conduit pas à la vie... Une preuve qui résulte du mouvement total de la vie, une preuve qui est l'action entière aura, elle, au contraire, cette vertu contraignante ¹ ».

La logique de l'action se trouve par conséquent justifiée : tout en étant essentiellement mouvante, la philosophie ne risque pas de devenir anarchique. Elle possède une loi interne qui explique son développement et que la logique de l'action a précisément pour tâche de mettre en lumière. « Il y a dans l'action une et totale qui compose notre personne, un principe interne qui oriente, exige, juge pensées et actes fragmentaires ² ».

¹ *L'Action*, p. 341.

² Le point de départ, p. 235.

IV

LA PHILOSOPHIE PRATIQUANTE

Si la philosophie est essentiellement dynamique, si elle consiste, comme nous l'avons vu, dans la poursuite de l'adéquation de la volonté humaine avec ses aspirations les plus intimes, il paraît difficile d'aboutir à une doctrine nettement définie. Car, comment supprimer jamais la distance infinie qui sépare la pratique de l'idéal ? La philosophie sera amenée ainsi à traduire certaines tendances, à indiquer une direction. Mais elle sera radicalement incapable de se constituer en corps doctrinal rigoureusement organisé.

Or, précisément, la philosophie ne peut ni ne doit avoir pour but de « boucler » une théorie de la pratique. Il ne faut pas qu'elle nous conduise à nous complaire dans l'immobilité de la spéculation pure, et si elle nous fournit certaines lumières, c'est afin que notre action en reçoive des directions et des impulsions nouvelles. Dénouons donc avec énergie l'erreur des systèmes qui prétendent inclure et immobiliser la vérité dans leur sein, « comme si l'on pouvait emplir sa pensée de vérité sans emplir son être de réalité ¹ ».

Entre la pratique et la théorie, il y a, à ce propos, une très grande différence. La pratique peut se suffire à elle-même : « l'homme de sacrifice » n'a pas besoin de la philosophie spéculative pour poursuivre sa route. Il puise même « une compétence universelle » dans la limitation qu'il s'impose par sa soumission au devoir. — Au contraire, la philosophie ne saurait se

¹ *Ibid.*, p. 239.

rendre indépendante de la pratique ; elle doit en partir, elle doit sans cesse y revenir. « La logique de l'action cherche simplement à découvrir un itinéraire qui permette à l'intelligence des doctes de rejoindre lentement et sûrement la hauteur des humbles et des petits ¹ ».

La philosophie est impuissante à s'en tenir à elle-même. Mais il faut se garder de voir là une marque de faiblesse, car c'est en nous ramenant sans cesse à la pratique que la philosophie peut être incessamment vivifiée et fécondée, et c'est aussi de cette manière là qu'elle remplit la mission vitale qui lui est dévolue. « La connaissance ne va dans le sens de la vérité qu'en devenant un appel à l'action et en recueillant la réponse de l'action ² ».

Tout d'abord, la philosophie doit joindre à l'effort spéculatif une méthode d'expérimentation pratique. « La vérité, celle qui est vivifiante et réelle, n'est pas un système dont on puisse s'emparer rien qu'en raisonnant ³. » De même que nous avons condamné « ce faux séparatisme qui isole le problème religieux du problème philosophique » nous devons nous élever contre « ce faux séparatisme qui isole le travail spéculatif de la pensée des efforts ascétiques et de l'enseignement laborieux de la vie ». « Nous n'avons pu embrasser la foi sans trouver la couronne d'épines... L'apologétique vraiment philosophique, c'est l'œuvre rendue visible, l'œuvre permanente et personnelle de la conversion intérieure ⁴. »

¹ *L'Action*, p. 419.

² Le point de départ, p. 246.

³ *Ibid.*, p. 239.

⁴ Lettre, p. 75.

Ensuite, la philosophie est appelée à jouer un rôle de toute importance. Elle ne consiste pas simplement à fournir, de la vie, une explication plus ou moins adéquate, elle a pour but principal de nous aider à vivre. « La philosophie n'est pas simplement une image, un concept de la vie ; elle contribue à la porter à son terme, à en découvrir, à en accroître les richesses, les responsabilités, les sanctions ¹ ». « La spéculation donne à la conscience une lumière non pour luire, mais pour marcher ² ». C'est ainsi que la philosophie constitue vraiment une puissance de vie, un progrès effectif de notre action.

Si donc la philosophie ne réussit jamais ni « à rendre explicite dès à présent tout l'implicite qui est l'enjeu de sa recherche », ni à réaliser la parfaite adéquation de notre action avec l'impulsion originelle de la volonté, c'est qu'elle est essentiellement chose vivante. « C'est qu'en effet, nous sommes sur le chemin de la vie... ; aussi doit-on dire de la philosophie qu'elle coopère à sa tâche, *viribus unitis*... Nous n'agissons pour connaître qu'afin de connaître pour agir. Nous ne saurions résoudre cette mouvante difficulté dans la lumière complète d'une pensée achevée ³. »

Tel étant le commerce fécond qui doit exister entre la philosophie et l'action, ce serait une illusion profonde que de prétendre revenir « se placer d'emblée au centre de la vie concrète », de vouloir remonter « au-dessus des dissociations conceptuelles qui opposent la pensée théorique à l'action aveugle » et de

¹ Le point de départ, p. 249.

² *L'Action*, p. 419.

³ Le point de départ, p. 249.

s'imaginer qu'on pourrait atteindre de cette manière « la synthèse encore vierge de l'intuition antérieure et supérieure à tout discours ¹. » La réflexion analytique est indispensable. « Au nom de l'action elle-même, il faut que la pensée soit respectée ². »

C'est qu'en effet la réflexion philosophique joue un rôle important vis-à-vis des données de la pratique : elle peut en développer tout le contenu devant la conscience et conduire celle-ci à des enrichissements nouveaux. Les données fournies par la recherche spéculative, nous permettront, à leur tour, de mieux adapter notre action à son milieu, et de cette action mieux adaptée découlera une connaissance plus complète. « Ce n'est pas directement..., c'est en agissant d'après nos idées et nos connaissances objectives que nous arrivons à penser mieux et à élever davantage notre conscience à notre être et aux êtres ³. » Par conséquent l'analyse philosophique atteint son plus haut degré de fécondité pratique, quand elle est la plus complète.

La philosophie doit être « pratique » ; elle doit faire une large place à la spéculation. Et ainsi nous aboutissons bien à la conception de la philosophie que se fait le sens commun. Pour lui le philosophe, c'est l'homme qui sait, en même temps, user d'une manière pénétrante de ses facultés spéculatives et imprégner de sagesse sa vie pratique. » C'est celui qui, connaissant plus, agit mieux ⁴ ».

¹ Ces formules sont empruntées à la philosophie de M. BERGSON.

² M. BLONDEL, *Le point de départ*, p. 244.

³ *Ibid.*, p. 245.

⁴ *Ibid.*, p. 240.

V

LE DOGMATISME INTÉGRAL

Partis de l'action, nous aboutissons à la pratique. Après avoir déterminé les conditions de la connaissance philosophique, dont l'objet est l'action, il est tout indiqué que nous nous demandions quelle est la nature de la certitude pratique, de la foi.

Pour bien des gens, la foi est la simple conclusion d'une démonstration. Mise en présence de la vérité, dont on lui fournirait la preuve, l'âme y adhérerait tout naturellement. Une telle conception, il est facile de le voir, est tout à fait fausse et ne rend aucunement compte de l'apparition de la foi.

Si, en effet, on parvenait à relier le surnaturel au naturel par des arguments purement logiques, on supprimerait par là-même la distinction des deux ordres qu'auparavant on déclarait irréductibles. Cela reviendrait, en définitive, à nier le surnaturel.

En même temps, on ferait de la dialectique la condition nécessaire et suffisante du salut. Mais « la solution pratique du problème religieux, c'est-à-dire la foi, est si peu une conséquence de la solution spéculative, qu'il n'est pas du tout nécessaire pour croire d'avoir fait la science de la vérité surnaturelle¹. » N'oublions pas le primat de l'action et la suffisance propre de la pratique.

La foi ne peut, par conséquent, être le fruit d'une apologétique purement spéculative. On n'arrive pas à la vérité par le simple raisonnement et il nous faut combattre résolument « la prétention de faire de la

¹ L. LABERTHONNIÈRE, *Le problème religieux, Essais*, p. 164.

vérité un système dont on pourrait s'emparer rien qu'en raisonnant¹ ». La volonté intervient nécessairement dans la foi. Nous collaborons à l'action de la grâce divine en nous.

Mais ici les intellectualistes vont nous accuser d'agnosticisme. Du moment où l'on fait intervenir la volonté, on va, dirait-on « croire sans connaître, à l'aveugle, comme par coup de désespoir², » mais il ne s'agit pas pour nous de devenir « volontaristes » après avoir répudié l'intellectualisme. C'est avec tout notre être, intelligence, sentiment et volonté que nous allons à la vérité. « Ce n'est pas par une intuition de l'esprit que nous atteignons la réalité, ni par une opération logique, ni par un élan mystique du cœur. C'est laborieusement par toute notre vie, en pensant, en agissant, en aimant³. »

Il ne faut donc pas non plus se représenter la volonté comme agissant indépendamment de l'intelligence. La théorie des facultés séparées est démentie par la vie. « La volonté intervient dans la formation même des idées et dès le premier éveil de la conscience qui est un appel de Dieu⁴. »

En dernière analyse, il faut se représenter l'homme comme ayant en lui un pouvoir qui lui permet d'adhérer à la vérité religieuse. C'est du dedans et d'après une « idée directrice » que le corps vivant assimile les aliments qui lui sont présentés du dehors. De même, « quoique venue du dehors, la révélation n'est plus une étrangère, parce que du dedans on va

¹ Eclaircissements sur le dogmatisme moral, *Essais*, p. 118.

² Le problème religieux, p. 166.

³ Eclaircissements, p. 145.

⁴ Le dogmatisme moral, *Essais*, p. 128-129.

vers elle, et parce qu'en la recevant on a en soi un principe organisateur qui y correspond et par lequel on peut s'en emparer, se l'assimiler et la faire sienne ¹ ». La foi est par conséquent essentiellement active, et son action embrasse toutes les facultés de l'âme.

L'activité de l'âme se manifeste par l'attitude morale qu'elle adopte, par la bonne volonté qu'elle sait déployer. *Qui facit veritatem venit ad lucem*. Et cette bonne volonté consiste dans l'effort que nous faisons pour nous dépasser nous-mêmes, pour nous constituer dans une manière d'être supérieure. « On grandit dans la vérité comme on grandit dans le bien en se dépouillant de ce qu'il y a en soi de relatif ² ».

L'attitude toute contraire est celle du subjectivisme, qui conduit au scepticisme. Le sceptique n'admet pas qu'il y ait une vérité parce qu'il devrait lui sacrifier ses manières de voir individuelles. Voulant avant tout s'affirmer lui-même, sans tenir compte des affirmations contraires, il est mû, avant tout, par le désir de s'affranchir d'un joug. Au fond le scepticisme des subjectivistes, comme le dogmatisme naïf des gens qui ne veulent pas critiquer leur propre manière de voir, a sa source dans l'égoïsme du cœur humain, qui se refuse à se dépasser lui-même.

Si au lieu de se fermer on consent à s'ouvrir, les affirmations cesseront d'apparaître comme irréductibles entre elles. « En s'accueillant les unes les autres, en se modifiant les unes par les autres, elles peuvent se concilier, s'harmoniser, fusionner dans la vérité ³ ».

¹ Le problème religieux, p. 173.

² Le dogmatisme moral, p. 107.

³ Le dogmatisme moral, p. 38.

A ce point de vue, on comprend que les idées puissent être vraies, tout en étant inadéquates. Si nous considérons qu'elles ont incessamment besoin d'être complétées, nous mettons en elles le mouvement qui leur permettra de se rapprocher sans cesse de l'éternelle vérité.

En même temps, on saisit que la liberté intervient dans nos affirmations et que dans une certaine mesure, nous sommes responsables de nos erreurs. Sans doute, certaines d'entre elles ne nous incombent pas entièrement, mais une erreur qui est accompagnée de la bonne volonté ne vicie pas notre être intime, tandis que la possession de la vérité, sans la bonne volonté, n'est pas pour nous une cause de progrès moral. « La vérité ne devient nôtre, elle ne nous éclaire et nous vivifie que dans la mesure où nous-mêmes travaillons à la faire nôtre ¹ ».

La théorie de la relativité de la connaissance est donc vraie, mais dans un sens plus profond que celui qu'on lui donne d'habitude. Notre connaissance est relative non pas simplement à ce que nous sommes indépendamment de nous, mais à ce que nous sommes par nous-mêmes. « Ce qu'on pense et ce qu'on croit n'est jamais indépendant de ce qu'on fait et de ce qu'on est ».

La volonté et la vie morale ont donc un rôle capital dans nos croyances. Il ne faudrait pas en tirer la conclusion que, de cette manière, on aboutit à une certitude d'ordre inférieur, à un simple probabilisme. La certitude est absolue dans la mesure même où elle est morale.

« La foi n'est ni anti-raisonnable, ni a-raisonnable ; elle ne méconnaît ni ne renie le savoir : elle se fonde

¹ *Essais*, Introduction, p. XVI.

sur des raisons qui sont telles que la raison, une fois consultée, s'achève en une attestation de confiance, dont il serait ridicule et presque odieux d'établir les preuves par un raisonnement en forme. « On ne prouve pas qu'on doit être aimé, en exposant d'ordre les causes de l'amour ; cela serait ridicule ». (Pascal, *Pensées* VII, 19) ¹ ».

¹ M. BLONDEL, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Mot : *foi*, *Bulletin de la Société française de philosophie*, août 1906, p. 314, note.

VI

CONCLUSIONS CRITIQUES

En résumé, la philosophie religieuse telle que la conçoivent M. Blondel et le P. Laberthonnière est fondée sur l'action, dont le dynamisme propre lui permet de se développer.

Elle aboutit à une pratique, dominée entièrement par une certitude d'ordre moral. Dès lors ne sommes-nous pas fondés à admettre une parenté très étroite et peut-être même une identité absolue entre la philosophie de l'action et ce courant si puissant de la pensée contemporaine qu'on appelle le « pragmatisme » ? C'est là un problème qu'il importe d'examiner.

A. Pragmatisme et Philosophie de l'Action

Les philosophes de l'Action ont à diverses reprises employé le terme de « pragmatisme » pour désigner leur doctrine. En quel sens le prennent-ils eux-mêmes ?

1. *Ce que les Philosophes de l'Action pensent du pragmatisme.* — Dans une séance de la Société de philosophie, M. Blondel se servit du mot de *pragmatisme* pour caractériser son système. « De même que le nom de *physique* s'applique à l'objet d'une science étudiant ce qui est de nature sensible sans être totalement ou directement perceptible par les sens ; de même pour désigner l'objet d'une science étudiant et systématisant méthodiquement les actions, de manière à en montrer les tenants et les aboutissants et à en unifier le déterminisme intelligible encore

qu'inaperçu, le mot de *pragmatique* conviendrait-il. Et le terme de *pragmatisme* s'appliquerait à la doctrine qui envisagerait le problème philosophique de ce point de vue comme d'un centre de perspective ¹. »

M. Lalande demanda à M. Blondel, quand le mot fut devenu populaire, s'il l'avait emprunté ou créé. Voici quelle fut la réponse : « Je me suis proposé à moi-même le nom de *pragmatisme* en 1888 et j'ai eu la conscience nette de le forger, n'ayant jamais rencontré ce mot qui, depuis quelques mois, a été employé en Angleterre, en Amérique, en Allemagne... Et si j'ai choisi le nom de pragmatisme, c'est afin de spécifier le caractère précis de mon étude ² ».

Le P. Tyrrell, dont la doctrine se rattache à la philosophie de l'action, envisage le pragmatisme avec beaucoup de sympathie. Celui-ci consiste à admettre que « la vie est le critère et l'épreuve de la vérité, de même que c'est à l'usage que se reconnaît la valeur d'un instrument ». Le P. Tyrrell invoque l'humanisme de Ch. S. Schiller pour prouver que le pragmatisme ne consiste pas dans « une liquidation totale de la métaphysique ». « Bien loin d'abandonner la métaphysique, la déduire de la vie et de l'action plutôt que de notions et de concepts, c'est la placer pour la première fois sur une base stable et lui donner cette sorte d'intérêt qui s'attache à toute étude qui, de près ou de loin, touche à la vie et à l'action ³ ».

¹ *Bulletin de la Société française de philosophie*, juillet 1902, p. 191-192.

² André LALANDE, *Pragmatisme et pragmaticisme*, *Revue philos.*, février 1906, p. 122, note.

³ G. TYRRELL, *Notre attitude en face du pragmatisme*, *Annales*, décembre 1905, p. 232.

Le P. Tyrrell est donc bien près d'identifier Philosophie de l'Action et « pragmatisme ».

C'est M. Edouard Le Roy qui applique le plus volontiers la qualification de pragmatisme à sa propre doctrine.

Dans l'effort qu'il fait pour expliquer le dogme par l'action, il est amené à parler couramment de « l'interprétation pragmatique des dogmes ¹ ». Il s'agit de savoir comment la connaissance de la vérité religieuse est effectivement à la portée de tous. « Le pragmatisme seul, déclare M. Le Roy, donne la solution de ce problème en présentant les dogmes comme appartenant à l'ordre de l'action et de la vie ² ». Les images et les concepts « étant statiques, étant des résultats clos, sont impuissants à exprimer Dieu, lui qui prononce en nous l'interdiction de tout arrêt définitif... Ce qu'il y a de bon en eux..., c'est le mouvement qui les traverse et l'énergie motrice qu'ils concentrent, la direction qu'indiquent leurs suites. On voit finalement que le pragmatisme est justifié sur toute la ligne ³ ».

Mais M. Le Roy entend bien distinguer très nettement sa philosophie du pragmatisme anglo-saxon. « On voudra bien remarquer la différence entre la doctrine que je défends et le « pragmatisme » anglais contemporain. Celui-ci, semble-t-il, substitue en somme « au souci de la vérité » une préoccupation de simple utilité. Je ne propose rien de pareil... ⁴ » « J'avertis une fois pour toutes que je ne prends pas ce mot dans l'acception restreinte où il désigne une

¹ Dogme et Critique, p. 51, 105, 133, 252, etc...

² *Ibid.*, p. 114.

³ *Ibid.*, p. 150.

⁴ *Ibid.*, p. 331.

certaine philosophie anglo-américaine dont William James peut être regardé comme l'initiateur ¹ ».

Le pragmatisme de M. Le Roy consiste simplement à montrer que « la recherche du vrai doit être agie et vécue autant que pensée ² ». Il est tout aussi éloigné du volontarisme qui ne met en jeu que la volonté au détriment de la pensée que de l'intellectualisme qui sacrifie toutes les autres facultés à la raison. Et il ajoute : « Si j'ai choisi le mot *action* (d'où pragmatisme), c'est justement pour prévenir la méprise à laquelle pourrait donner lieu un nom de « faculté » particulière ³ ».

C'est bien ainsi que M. Blondel conçoit l'action, et dans la mesure où ils ont adopté pour leur propre compte le terme de « pragmatisme », M. Blondel, le P. Tyrrell et M. Le Roy se plaçaient bien sur le même terrain, celui de l'action conçue comme impliquant un élément de connaissance et comme conduisant nécessairement à des conclusions métaphysiques.

Dans une étude où il met en lumière les contradictions et les insuffisances de la théorie de M. Le Roy en ce qui concerne la signification pratique du dogme ⁴, le P. Laberthonnière dégage la Philosophie de l'Action de toute compromission avec le pragmatisme, pris dans sa signification précise. « Ce que les pragmatistes anglo-saxons commencent par constater, c'est la souffrance, l'inquiétude, le manque d'équilibre intérieur qui se manifeste partout dans l'humanité... Ils cher-

¹ *Ibid.*, p. 114, note 2.

² *Ibid.*, p. 332.

³ *Ibid.*, p. 114, note 3. (Voir également p. 301).

⁴ Dogme et Théologie, *Annales de philosophie chrétienne*, octobre 1907.

chent des remèdes à tout cela. Pour en trouver, ils ne conçoivent pas d'autre méthode que de s'enquérir des pratiques qui ont réussi à ceux-ci ou à ceux-là. Et les ayant enregistrées, ils nous les proposent simplement à titre de recettes. Quant à s'inquiéter de savoir comment et pourquoi ces recettes réussissent, ils jugent que c'est bien trop compliqué. Ce serait faire de la métaphysique. Et ils entendent rester empiriques et utilitaires ¹ ».

En définitive, M. Blondel a songé au terme de pragmatisme pour sa doctrine, mais il a renoncé à s'en servir. Le P. Laberthonnière le repousse, et si le P. Tyrrell et M. Le Roy l'acceptent, c'est en lui donnant une signification bien différente de celle que lui confèrent les pragmatistes anglo-saxons. Quelles sont donc, lorsqu'on va au fond des choses, les ressemblances et les différences qui existent entre pragmatisme et Philosophie de l'Action ?

2. *Les différences profondes.* — Il y a, sans doute, entre ces deux formes de la pensée contemporaine un certain nombre de points de contact. Les deux doctrines combattent le même adversaire, l'intellectualisme exclusif ; elles s'efforcent d'approfondir la notion traditionnelle de la vérité en mettant en lumière les liens qui l'unissent à l'action et à la vie ; enfin, après avoir fait appel, pour se justifier, à la même critique des sciences, elles aboutissent d'une manière analogue à une apologie du christianisme.

De telles analogies sont très importantes ; elles expliquent la confusion qu'on fait si souvent entre les deux écoles. Pourtant, elles ne peuvent masquer les divergences beaucoup plus essentielles.

¹ *Ibid.*, p. 25.

Le pragmatisme renonce à poursuivre, par le moyen de la connaissance, une conformité quelle qu'elle soit avec la réalité. Celle-ci est inaccessible à nos prises humaines. Du reste, quel intérêt y aurait-il à « copier » ? Une affirmation est vraie, si elle est vérifiable et elle est vérifiable dans la mesure même où elle s'adapte à nos besoins et satisfait notre être affectif. C'est à ses fruits que l'on juge la vérité.

William James définissait lui-même la doctrine qu'il tirait de l'emploi de la méthode pragmatique, un « empirisme radical ». L'appellation d'utilitarisme convient également au pragmatisme et il faut dire que celui-ci est bien l'aboutissement naturel de l'empirisme et du phénoménisme anglais.

Il en va tout autrement pour la Philosophie de l'Action. L'action renferme en elle un élément de pensée, et si c'est en développant l'action, en la conduisant à son terme que l'on peut perfectionner la connaissance, il n'y a plus entre la vérité et la pratique cette relation tout extérieure que nous trouvons dans le pragmatisme. La vérité possède sa valeur intrinsèque.

De là l'attitude toute différente prise par le pragmatisme et par la Philosophie de l'Action en face du problème religieux. — Le fond de la religion, c'est pour le pragmatisme « l'expérience religieuse ». Celle-ci est entièrement subjective ; dès lors il n'existe plus de critérium pour distinguer ce qui est purement hallucinatoire ou illumination de ce qui constitue le christianisme authentique et vraiment universel. « L'expérience religieuse, dit très justement M. Delbos, dès qu'elle prétend ne tirer sa force probante que d'un sentiment d'efficacité et de bienfaisance pratique est inévitablement superstitieuse par essence et ne devient purement religieuse que par accident. Qu'est-

ce à dire, sinon que l'expérience religieuse, pour valoir, demande à être homologuée par la doctrine ¹ ? »

La Philosophie de l'Action, en développant la vérité immanente à notre action, en s'efforçant de passer de « l'implicite vécu » à « l'explicite connu ² » suit une marche très différente. Elle tend à une vérité universelle qui dépasse les divergences individuelles et réalise un accord essentiel entre les esprits. En même temps, une telle connaissance aboutit à nous faire appréhender, dans la foi, la réalité objective : l'homme s'élève à Dieu et, par là, dépasse infiniment sa condition subjective.

En un mot, tandis que le pragmatisme est un effort pour éliminer de la philosophie et de la religion l'élément ontologique, la Philosophie de l'Action est un effort pour arriver à le fonder. Si elle emploie une méthode diamétralement opposée à celle de la métaphysique traditionnelle, c'est pourtant afin d'atteindre le même but que celle-ci. Partis l'un et l'autre de l'action, le pragmatisme et la Philosophie de l'Action aboutissent à des résultats extrêmement différents, parce qu'ils conçoivent leur fondement commun d'une manière tout opposée. Il importe donc de les distinguer très soigneusement l'un de l'autre.

B. *Les antécédents de la Philosophie de l'Action*

Dès lors, une nouvelle question se pose : quelles sont les origines de la Philosophie de l'Action ? Le pragmatisme, nous l'avons vu, dérive de l'empirisme

¹ Le pragmatisme au point de vue religieux. Questions du temps présent. Conférences de *Foi et Vie*, 1910, p. 134.

² M. BLONDEL, Dogme et critique, *La Quinzaine*.

anglais ; la Philosophie de l'Action, il faut s'y attendre, aura des antécédents tout différents.

1. *La raison pratique chez Kant.* — Ici encore, la comparaison avec le kantisme est peut-être celle qui s'impose en première ligne. Kant affirme la souveraine impuissance de la raison pure à fonder la métaphysique. C'est seulement en tant qu'elle est susceptible de concevoir le devoir, en devenant « pratique », que la raison peut conduire à l'affirmation du transcendant. A côté de la science rationnelle qui est nécessairement cantonnée dans le domaine de l'expérience, il y a place pour des croyances rationnelles qui portent légitimement sur des objets métaphysiques : la liberté, l'âme immortelle, Dieu.

Kant fonde donc la métaphysique sur la morale, sur l'idée de devoir, de même que M. Blondel la fonde sur l'action. Kant montre qu'un « besoin de la raison pratique » nous conduit nécessairement aux affirmations métaphysiques, de même M. Blondel s'appuie sur le dynamisme propre à la conscience, sur les exigences de l'action pour construire la philosophie. Dès lors, ne faut-il pas reconnaître que la Philosophie de l'Action est dans une dépendance très étroite vis-à-vis de la « Critique de la raison pratique » ?

Si l'on analyse le concept de raison pratique, on voit qu'il présente de notables différences avec celui de l'action. C'est sous un aspect purement formel que la raison pratique conçoit le devoir ; nous nous trouvons en présence d'un rationalisme authentique bien que différent du rationalisme purement théorique. « Il peut sembler à bon droit, dit M. Delbos, après l'épreuve que lui a imposé le travail critique et scientifique de plus d'un siècle, que la Métaphysique des

mœurs concède beaucoup trop aux déterminations rigides de l'ancienne métaphysique, que dans la façon dont elle présente ses abstractions et ses distinctions même les plus légitimes, elle est trop asservie malgré elle à des procédés ontologiques... C'est ainsi que par son moralisme, Kant a fixé et de nouveau porté à l'absolu le rationalisme de la pensée humaine ¹ ».

L'expression même de « raison pratique » montre bien sur quel domaine Kant était placé. « C'est, dit M. Blondel, aux habitudes contractées dans l'analyse de la perception et dans la critique de la science qu'il demandait les moyens de poser et de résoudre à l'aide de la réflexion, un problème qui, par définition, peut-on dire, échappe à de telles conditions ». La doctrine morale de Kant est donc « un rationalisme qui a modifié la matière de l'ancien sans en changer l'esprit ² ». En faisant de l'action une donnée vivante, possédant un « ressort intérieur », nous élevant par son dynamisme propre aux réalités métaphysiques, M. Blondel se plaçait sur un terrain extrêmement différent de celui de la raison pratique.

Le P. Laberthonnière déclare que la Philosophie de l'Action se rapproche du kantisme dans la mesure même où celui-ci, par l'intermédiaire du mouvement piétiste, aurait subi l'influence du christianisme. « Si comme le dit M. Leclère ³, « l'union de la métaphysique et de la morale » et par suite l'« immanentisme » que nous préconisons, est chose kantienne, — ce que nous ne contestons pas..., — il n'en est pas moins vrai que c'est là avant tout chose chrétienne. C'est de son

¹ La Philosophie pratique de Kant, p. 751.

² Le point de départ, I, *Annales*, janvier 1906, p. 353.

³ Le mouvement catholique kantien en France à l'heure présente, *Kantstudien*, 1902.

christianisme et du sens de la vie intérieure, qu'il a puisé dans le piétisme, que Kant a retenu cela. Si donc nous gardons quelque chose de sa philosophie, c'est un élément mystique qui ne lui appartient pas en propre ¹ ».

La Philosophie de l'Action, ici encore, présente des rapports plus extérieurs que fondamentaux avec le kantisme, et c'est dans le courant de la pensée mystique qu'il faut chercher l'impulsion maîtresse de la doctrine de M. Blondel et du P. Laberthonnière.

2. *La connaissance d'après Pascal.* — C'est Pascal qui nous présente, sous sa forme la plus nette, la théorie mystique de la connaissance. « Pascal distingue de la raison, au sens étroit du mot, le cœur, raison encore, c'est-à-dire ordre et liaison, mais raison infiniment plus subtile dont les principes, que l'on discerne à peine, passent la portée de l'esprit géométrique ² ».

Pascal montre donc, comme le fera Kant à son tour, les limites de la raison spéculative et la possibilité d'une connaissance qui la dépasse. Mais Kant constituait, nous l'avons vu, un rationalisme d'un genre nouveau ; Pascal le contredit, et c'est bien cette dernière attitude que nous avons trouvée dans la Philosophie de l'Action. Il y a un rapport étroit entre le cœur chez Pascal et l'action chez M. Blondel.

Pascal s'efforce de montrer ensuite que les données du cœur sont indispensables à la raison spéculative. C'est le cœur qui fournit à la science les notions premières d'espace, de temps, de mouvement sans

¹ Le Kantisme et M. Blondel, *Essais*, App. III, p. 324.

² E. BOUTROUX, *Science et religion*, Introduction, p. 20.

lesquelles elle serait incapable de se constituer. Sans doute, Kant ramène l'espace et le temps à la sensibilité, faculté hétérogène à l'entendement ; mais celle-ci est sans relation aucune avec la raison pratique. C'est donc une doctrine essentiellement différente. Au contraire, quand M. Blondel montre que l'action est à la base des sciences positives comme de toute connaissance quelle qu'elle soit, il se rapproche beaucoup du point de vue de Pascal.

C'est sur les intuitions du cœur que se fonde la foi, pour Pascal, et la foi nous permet d'entrer en contact avec Dieu : « Voilà ce que c'est que la foi : Dieu sensible au cœur, non à la raison ¹ ». Il y a primauté du cœur sur la raison géométrique. « Des vérités divines entrent du cœur dans l'esprit et non pas de l'esprit dans le cœur... De là vient qu'au lieu qu'en parlant des choses humaines, on dit qu'il faut les connaître avant que de les aimer, ce qui est passé en proverbe ², les saints, au contraire, disent en parlant des choses divines qu'il faut les aimer pour les connaître et qu'on n'entre dans la charité que par la vérité ³ ». — Nous trouvons des vues identiques dans la Philosophie de l'Action, et c'est, en dernière analyse, dans la pensée de Pascal, bien plutôt que dans le rationalisme kantien qu'il faut voir l'origine de la théorie du « primat de l'action » et du « dogmatisme moral ».

3. *Maître et disciple*. — Du reste, une influence beaucoup plus proche et beaucoup plus directe que celle de Pascal s'est exercée sur M. Blondel : celle de son maître à l'Ecole Normale Supérieure, Léon Ollé-

¹ PASCAL, *Pensées*, XXII, 1.

² *Ignoti nulla cupido* (Ovide).

³ PASCAL, *De l'esprit géométrique*, Edition Havet, p. 549.

Laprune. Pour être complet, il ne faudrait pas étudier seulement l'action exercée par le penseur, mais encore celle qui provenait de l'homme, du professeur et du chrétien ¹.

En 1880, Ollé-Laprune soutient une thèse de doctorat intitulée « De la certitude morale ». Il montre que la certitude qui porte sur les choses morales a une origine plus profonde que les concepts de l'entendement. Pour y arriver, il ne suffit pas de mettre en jeu ses facultés spéculatives, il faut la rechercher avec tout son être, $\xi\upsilon\nu\ \acute{o}\lambda\gamma\eta\ \tau\eta\ \psi\upsilon\chi\eta$, disait Platon. La certitude morale suppose la bonne volonté, un assentiment libre de l'âme ; pour aller au fond des choses, elle implique la foi. Ainsi donc « la certitude a un caractère moral intrinsèque à son caractère intellectuel ² » et le christianisme a ses racines dans le cœur humain.

De là découle une affinité profonde entre le christianisme et la philosophie. La philosophie sera chrétienne ou bien elle sera nécessairement incomplète, et, tout comme le fera M. Blondel, Ollé-Laprune s'élève avec force contre la notion d'une « philosophie séparée ».

Maintenant, la philosophie ne peut se suffire à elle-même : ainsi que M. Blondel, Ollé-Laprune affirme qu'elle procède de l'action et qu'elle doit nous conduire à l'action. « Si la philosophie est la théorie de la vie totale, elle n'est pas elle-même la vie totale... On doit vivre et vivre normalement avant de

¹ Voir : E. BOUTROUX, Notice sur la vie et les œuvres de M. Léon Ollé-Laprune. Séances et Travaux de l'Académie des Sciences morales et politiques, 1905, t. I, p. 407. — Maurice BLONDEL, Léon Ollé-Laprune.

² M. BLONDEL, L. Ollé-Laprune, p. 33.

philosopher normalement sur la vie et avant de vivre légitimement de sa philosophie ¹ ».

Non seulement la vie chez Ollé-Laprune primait la philosophie, mais encore elle empêchait la doctrine d'arriver à toutes les précisions qu'on aurait pu désirer. « Le pur abstrait fatigue et désole », disait-il. « M. Ollé-Laprune a préféré justifier sa méthode en l'appliquant sans la définir, plutôt qu'en l'exposant par une analyse critique qui en aurait dégagé le sens et la portée... A mesure que sa pensée était plus pleine et plus large, on peut dire que le vêtement technique dont il la couvrait devenait plus mince ² ». Le disciple s'efforcera d'explicitier ce que le maître avait laissé d'implicite dans la doctrine ; il constituera scientifiquement cette science de l'action dont nous trouvons chez Ollé-Laprune un certain nombre de données.

Ollé-Laprune a essayé d'unir d'une manière insoluble et vivante la philosophie et le christianisme. Il avait le sentiment d'un apostolat à remplir. « Plus je médite sur l'histoire et la suite de ma vie, plus il m'apparaît que ma tâche spéciale, c'est de rendre témoignage à la vérité chrétienne dans le monde philosophique et dans l'Université. » Nous retrouvons cette même ambition chez M. Blondel et chez le P. Laberthonnière, et c'est bien elle qui donne le secret de leur philosophie.

1 OLLÉ-LAPRUNE, *La philosophie et le temps présent*.

2 M. BLONDEL, *Léon Ollé-Laprune*, p. 40.

Conclusion

Nous pouvons maintenant constater les résultats extrêmement importants auxquels nous conduit la Philosophie de l'Action en ce qui concerne l'examen du problème religieux.

Le problème religieux se pose devant la pensée scientifique comme une question qu'elle ne saurait éviter ; son étude ressortit à la philosophie, dans la mesure même où celle-ci découvre, au sein de l'âme humaine, l'action immanente du surnaturel.

En outre, c'est de l'approfondissement de l'action que le problème religieux reçoit sa solution. L'action possède un dynamisme propre, une logique interne, qui nous permettent d'aboutir d'une manière très sûre à la vérité sur nous-mêmes et sur notre destinée.

Telles sont, en dernière analyse, les réponses fournies à la double question du début : comment se pose, comment se résout le problème religieux, dans le domaine de la philosophie ?

La Philosophie de l'Action ne se borne pas à indiquer une méthode d'une grande fécondité pour poser et pour résoudre la question religieuse. Elle en constitue elle-même une illustration, une mise en pratique. Il importe donc d'indiquer, au terme de cette étude, les conclusions dernières auxquelles elle aboutit.

De cette manière, nous aurons la mesure de ce que donne la Philosophie de l'Action, et nous serons amenés tout naturellement à porter sur elle un jugement d'ensemble.

I

LE TERME DE LA PHILOSOPHIE DE L'ACTION

A. *La transcendance de l'action*

La notion de l'immanence, celle du primat de l'action sont les deux idées maîtresses, les deux pôles du système. Pour les étudier d'une manière aussi complète que possible et pour découvrir leur origine, nous avons été obligés de les considérer indépendamment l'une de l'autre. Mais la Philosophie de l'Action ne peut se développer que grâce à leur coopération intime. Il faut donc reconstituer l'unité vivante que l'analyse a défaite.

Au plus intime de notre âme il y a une vocation surnaturelle qui nous conduit vers Dieu ; voilà les résultats auxquels nous conduit la méthode à la fois philosophique et religieuse de l'immanence. Et quand nous cherchons à déterminer ce qui constitue le fond de notre être, nous constatons que c'est l'action. Dieu immanent à l'action humaine : voilà la source initiale de tous les développements de la philosophie. « L'action, dit M. Blondel, est une synthèse de l'homme avec Dieu ¹ ». « C'est, dit à son tour le P. Laberthonnière, dans l'action vivante, au plus intime de nous-mêmes, à la racine de notre être que s'accomplit la synthèse du naturel et du surnaturel ² ».

L'action renferme donc en elle la solution du problème de la destinée : la tâche de la philosophie consiste à l'en dégager.

¹ *L'Action*, p. 352.

² Le problème religieux, *Essais*, p. 166.

Il s'agit d'entreprendre une étude exhaustive de l'action et des différentes réponses qui, en fait, ont été données à la question centrale de notre destinée. Nous aurons à les passer toutes en revue, en commençant par celles qui consistent à la nier ou à dire qu'elle est purement négative. Et c'est en éliminant successivement les solutions incomplètes que nous pratiquerons cette « méthode des résidus » qui nous a paru être la condition indispensable d'une étude vraiment scientifique de l'action.

En même temps, il nous sera possible de mettre en lumière la part intrinsèque de vérité que renferme tout système. Les diverses philosophies nous apparaîtront comme autant d'efforts accomplis pour égaler la volonté profonde de l'homme, et elles se rapprocheront d'autant plus de la vérité qu'elles répondront plus exactement au vœu secret de l'être humain. Il sera donc possible de les hiérarchiser en quelque façon, en trouvant dans chacune les raisons qui permettent de les dépasser : nous pourrions échelonner les diverses étapes parcourues par la volonté humaine depuis sa manifestation initiale jusqu'au terme de son déploiement.

Ainsi, dans la diversité des systèmes contradictoires, nous percevrons l'unité de l'action humaine, qui, malgré toutes ses obscurités et toutes ses déviations, tend toujours à un terme identique. De même que chacune des monades leibnitiennes perçoit l'univers entier, mais avec des degrés de clarté infiniment variables, de même toutes les vies humaines au milieu de leur diversité et de leurs contradictions renferment en elles une même solution au problème de la destinée, mais avec des degrés d'explicitation qui diffèrent à l'infini.

En suivant le développement de l'action, nous possédons un fil conducteur qui nous permettra de nous orienter à coup sûr dans le dédale des doctrines philosophiques et dans le labyrinthe de notre vie.

Cette expansion graduelle de l'action, nous pouvons la constater en étudiant successivement : l'esthétisme et le pessimisme, le sensualisme et le positivisme, le déterminisme et l'indéterminisme, l'individualisme et le socialisme, le rationalisme et le moralisme. Partis de la simple sensation, nous aboutissons à la science ; dans la science nous découvrons un élément subjectif irréductible et celui-ci nous fournit l'action ; nous percevons d'abord tout ce qui, dans l'action, est déterminisme, mais du déterminisme se tire l'idée et la pratique nécessaires de la liberté ; la liberté pré-suppose l'obligation, celle-ci la pratique ; la pratique implique le concours de l'organisme et de forces qui nous sont étrangères ; elle possède, dans la famille, dans la patrie, dans l'humanité, ses prolongements sociaux indispensables, et nous pousse à passer en revue les diverses formes possibles de la morale : naturaliste, métaphysique, proprement morale, superstitieuse.

Dans cette ascension vers le terme de notre volonté, une certitude se fait graduellement en nous, celle de notre foncière impuissance à nous suffire à nous-mêmes. Le mouvement profond de notre volonté nous a poussés à parcourir toutes les formes de la pensée et de l'activité, et nous arrivons à cette conclusion qu'aucune d'elles ne nous suffit. Nous sommes incapables de nous arrêter à aucune des étapes parcourues, incapables de revenir en arrière : nécessairement il nous faut continuer à aller de l'avant, même quand nous ne trouvons plus en nous de quoi satisfaire l'élan de notre volonté.

C'est ainsi que nous arrivons à la conception de « l'unique nécessaire », c'est-à-dire à l'idée de quelque chose que nous ne possédons pas par nous-mêmes et qui pourtant nous est absolument indispensable. Postulé par l'ensemble de notre développement, « l'unique nécessaire » est précisément ce à quoi toute notre vie nous paraît suspendue. Tout ce que nous avons d'être et de volonté se résume en lui, et c'est ce que nous ne pouvons ni être nous-mêmes, ni faire par nos propres forces.

B. La mort ou la vie de l'action

Pour obtenir l'équation cherchée, la philosophie de l'action est forcée d'embrasser et de dépasser tout l'ordre naturel ; elle nous conduit ainsi à l'idée de Dieu.

Mais alors une suprême option va se poser devant la volonté. Si celle-ci veut se borner à ce que lui fournit l'expérience, elle demeurera inassouvie et impuissante. Si, au contraire, elle consent à se détacher d'objets qui ne peuvent la satisfaire, il lui sera possible d'obtenir cet équilibre du vouloir et du pouvoir qui est le terme où elle aspire. « Oui ou non, l'homme voudra-t-il vivre jusqu'à en mourir, si l'on peut ainsi parler, en consentant à être supplanté par Dieu ? ou prétendra-t-il se suffire sans lui, profiter de sa présence sans la rendre volontaire, lui emprunter la force de se passer de lui, et vouloir infiniment sans vouloir l'infini ¹ ? » Et cette alternative peut se formuler de la manière suivante : « L'homme aspire à se faire

¹ *L'Action*, p. 354-355.

dieu : être dieu sans Dieu et contre Dieu, être dieu par Dieu et avec Dieu, c'est le dilemme »¹.

C'est dans ce choix décisif que la liberté manifeste sa souveraine puissance. Elle se trouve, en effet, à la base du déterminisme intégral de l'action, elle en constitue la raison dernière : toute notre vie est engagée par là. « La volonté ne s'exercera pleinement qu'où il y a enjeu digne d'elle »². Et par conséquent la conscience populaire a bien raison de voir, dans le problème de la destinée, un choix personnel à chacun entre le bien et le mal, entre la voix de Dieu et celle de l'égoïsme.

L'homme peut, s'il le veut, exclure Dieu de sa volonté réfléchie, il peut essayer de se suffire à lui-même. Mais alors, dans quel tissu d'inextricables contradictions ne va-t-il pas se trouver enveloppé ?

Il a voulu se borner à lui-même, et pourtant ce qu'il a d'être ne lui vient pas de lui ; il résiste à Dieu, mais ce qu'il peut contre Dieu, c'est par Dieu qu'il le peut. La volonté possède un caractère d'infinitude qu'il nous est impossible de détruire. « Dieu est là, présent et voilé, dans le sentiment du mieux qui soulève sans cesse toute vie, dans cet ordre obscur du devoir qui aiguillonne l'égoïsme, dans le remords même qui maintient encore les droits de l'idéal sur les décheances morales et les ruines du cœur »³. En éliminant Dieu de sa volonté réfléchie, l'homme ne peut la supprimer de sa volonté implicite : de là vient qu'en refusant l'être, il ne peut arriver au néant. Mais alors que sera la vie qu'il se constitue ainsi ? Une vie

¹ *Ibid.*, p. 356.

² *Ibid.*, p. 355.

³ *Ibid.*, p. 362.

forcément incomplète, puisqu'elle n'arrivera pas à son terme nécessaire. « Un être sans l'Etre, une destinée volontaire que l'on se refuse à vouloir, une mort qui ne meurt plus ¹ ». Et par conséquent, en repoussant Dieu, on ne se prive pas seulement d'un don gratuit et facultatif, l'on se perd. « Qui a voulu le néant l'aura et le saura ; mais qui l'a voulu ne sera pas détruit pour cela... Ils sont morts et ce qu'ils ont d'être est éternel ² ».

La première alternative nous conduit à la mort de l'action ; la seconde au contraire nous donne la vie.

Voici comment se pose en définitive le problème pour l'homme. « Ce qu'il ne tue pas en lui le tue, et sa volonté propre l'empêche d'atteindre à sa volonté vraie ³ ». Il s'agit donc pour lui de faire un acte de foncière abnégation. Il faut qu'il sache se dépandre de lui-même et de sa petite perspective individuelle. C'est ainsi qu'il pourra entrer en possession de Dieu et réaliser sa véritable destinée.

Tout dans la vie de « l'homme de désir » le porte à adopter cette attitude de désintéressement. La souffrance n'est-elle pas là toujours pour l'empêcher de s'acclimater au monde et le forcer à se dépasser sans cesse lui-même ? Et qu'est-ce donc qu'accomplir réellement son devoir, sinon supprimer sa volonté propre pour s'incliner devant un ordre supérieur. « Le devoir n'est le devoir que dans la mesure où, d'intention, l'on y obéit à un commandement divin ⁴. » Cette soumission pratique, du reste, est indépendante des affirmations ou des négations métaphysiques.

¹ *Ibid.*, p. 360.

² *Ibid.*, p. 372-373.

³ *Ibid.*, p. 374.

⁴ *Ibid.*, p. 377.

Nous sommes donc tout naturellement amenés à cette conclusion que l'attitude religieuse, celle de l'homme qui consent à faire dans sa vie la place qui revient à Dieu, nous donne la solution du problème. De cette manière « l'immanence consentie du transcendant complète enfin l'opération réfléchie de la volonté en égalant ce qui veut à ce qui est voulu et posé dans l'action ¹ ». Notre vie a un sens : sa signification suprême, c'est de faire l'œuvre de Dieu. « Notre vraie volonté, c'est de n'en point avoir d'autre que celle de Dieu, et le triomphe de notre indépendance est dans notre soumission ² ».

¹ *Ibid.*, p. 375.

² *Ibid.*, p. 412.

II

LA VALEUR DE LA PHILOSOPHIE DE L'ACTION

Maintenant que la Philosophie de l'Action nous a conduits, ainsi qu'elle se le proposait, jusqu'au seuil de la vie chrétienne, nous avons à nous demander quelle est sa signification profonde et l'importance que nous devons lui accorder dans le domaine de la pensée religieuse.

Bien des critiques ont été adressées à cette doctrine et cela de différents côtés. Dans le monde de la pensée comme au sein de l'Eglise, une opposition, violente parfois, s'est manifestée contre elle. C'est qu'en effet la Philosophie de l'Action prétend tout à la fois être une *philosophie* et une philosophie *chrétienne*. Les uns ont voulu lui dénier son titre de philosophie, les autres suspecter son christianisme. Il nous faut donc, pour formuler un jugement, nous placer successivement au point de vue philosophique et au point de vue religieux.

A. *Signification philosophique*

La Philosophie de l'Action a émis la prétention d'être une philosophie au sens précis du terme, une philosophie ayant, dans toute son étendue, un caractère réellement scientifique. Consciemment, elle se refuse à être une sorte d'adaptation plus ou moins artificielle de la pensée au dogme chrétien. Et si elle aboutit au christianisme, c'est parce que celui-ci est pour elle la solution inévitable, à laquelle la conduit la marche de son développement autonome.

Trois éléments peuvent être considérés, si l'on se

place au point de vue philosophique : le point de départ, la méthode, les conclusions.

En se livrant à l'étude de ce qu'il y a d'obscur dans l'action humaine et en posant le problème religieux devant la pensée philosophique, M. Blondel affirme avoir obéi au désir d'élargir le domaine de la pensée rationnelle. Or, si l'on examine la philosophie contemporaine, on se rend compte que cette étude de l'action répond à un besoin véritable.

A la séance de clôture du *Congrès de philosophie de 1900*, M. Boutroux disait : « La philosophie de la connaissance, dont les sciences fournissent les matériaux, n'est, selon un sentiment général, qu'une moitié de la philosophie. Aussi réelle, aussi légitime est la philosophie de l'action, de la vie proprement dite, des destinées sociales et individuelles de l'humanité. Cette philosophie a des caractères distinctifs qui ne sont pas ceux de la science pure ; elle fait nécessairement appel à ce qu'on appelle de noms divers : croyance, religion, conscience, volonté, foi ¹ ».

De même, en rendant compte de ce discours dans la *Revue philosophique*, M. Lalande ajoutait : Selon M. Boutroux « la philosophie ne s'épuise pas dans la science et doit s'étendre à de nouveaux objets : nous pouvons être unanimes sur cette vérité, que si la connaissance scientifique est une forme de la réalité, la vie, la volonté, la religion en sont une autre. Une philosophie de l'action, encore indécise, est du moins reconnue légitime et nécessaire. Sur les conclusions

¹ *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1900, p. 697-698.
— Cette citation, ainsi que les deux suivantes, sont empruntées à un article de B. de Saily, Les ingrédients de la Philosophie de l'Action, *Annales*, novembre 1905.

qu'elle formulera, nous ne pouvons encore rien affirmer, sinon que le rapport de la philosophie de la science à la philosophie de l'action ne restera pas une énigme insoluble ¹ ».

Enfin, M. Milhaud allait jusqu'à parler d'une ère nouvelle de la philosophie, d'un quatrième état succédant aux trois états d'Aug. Comte, une ère d'immanence ou d'intériorité, c'est-à-dire « l'âge vraiment organique parce qu'il règle, stimule et unifie du dedans et non pas du dehors, parce que la force d'union et d'accord vient du fonds même où s'alimente les sources vives de l'âme humaine ² ».

C'est cette étude scientifique que M. Blondel a entreprise. Elle l'a amené tout naturellement à poser le problème religieux qui est impliqué dans l'action. Lui reprochera-t-on cette préoccupation ? Et si trop souvent on se détourne du problème religieux n'y a-t-il pas intérêt, même en se plaçant à un point de vue purement rationnel, à réparer cette lacune ? M. Blondel et le P. Laberthonnière, ont « revendiqué, pour la raison même, une portion de son domaine supérieur, qu'elle a, parmi nous, trop souvent délaissé ³ ». Il y a là un agrandissement du domaine de la philosophie qui paraît infiniment désirable.

Le point important à déterminer, c'est de savoir si la Philosophie de l'Action use véritablement d'une méthode scientifique. Ne consiste-t-elle pas au fond dans la justification apparente de postulats d'ordre religieux ? Est-ce que l'élément mystique qui existe

¹ N° de novembre 1900, p. 507.

² La loi des quatre états, *Revue philosophique*, janvier 1902, p. 56.

³ J. WEHRLÉ, Une soutenance de thèse, *Annales*, mai 1907, p. 139.

d'une manière très visible à la base de la doctrine ne vicierait pas, dès l'origine, toute la série de ses conclusions ?

La méthode de M. Blondel se ramène à la méthode d'immanence et à l'application particulière qu'il en fait au développement de l'action. Or, M. Blondel eut l'occasion d'expliquer l'origine de l'appellation qui sert maintenant à désigner sa méthode¹.

Dans le bref compte rendu que la *Revue de métaphysique et de morale* consacrait à l'Action, elle s'exprimait ainsi : « Le rationalisme moderne a été conduit par l'analyse de la pensée à faire de la doctrine d'immanence la base et la condition même de toute doctrine philosophique. S'attacher, tout au contraire, à l'action pour faire voir dans tout acte une inévitable transcendance..., et aboutir à la pratique littérale du catholicisme : voilà le but que s'est proposé M. Blondel... Il convient d'ajouter qu'il trouvera, parmi les défenseurs des droits de la Raison, des adversaires courtois, mais résolus² ».

Cette notice permit à M. Blondel de préciser l'accord étroit qui existait entre sa méthode et la méthode de la philosophie contemporaine. Il s'appliqua à démontrer cette convergence dans sa *Lettre sur les exigences de la pensée moderne en matière d'apologétique*. Quel que soit donc le rapport qui, par ailleurs, existe entre les besoins de la conscience chrétienne et la méthode d'immanence, il suffit de démontrer le caractère philosophique de cette dernière pour que la doctrine de M. Blondel et du P. Laberthonnière

¹ F. MALLET, Un nouvel entretien avec M. Blondel, *Revue du clergé français*, 15 avril 1904.

² Supplément du N° de novembre 1893. — Voir la lettre explicative de M. Blondel dans le Supplément du N° de janvier 1894.

acquière son droit de cité dans le domaine de la pensée.

Au fond, si l'on a reproché à la Philosophie de l'Action de ne pas être une philosophie, c'est parce qu'elle aboutit à des conclusions qui dépassent le rationalisme. A la soutenance de thèse de M. Blondel, M. Séailles expliqua qu'il s'était laissé conduire par l'enchaînement des idées si pénétrantes du candidat et avait été tout surpris d'aboutir tout d'un coup aux conclusions de M. Blondel¹.

Si M. Blondel avait passé indûment de la philosophie au christianisme et avait subrepticement mêlé à la philosophie des notions qui dépassent sa compétence, la critique qu'on lui a adressée d'être un mystique se trouverait justifiée. Mais précisément M. Blondel s'est appliqué à distinguer soigneusement ce qui appartient au domaine de la philosophie de ce qui est simplement du domaine de la foi. Il en reste au fait concret, sans dépasser les conséquences qu'il est légitime d'en tirer et s'il en arrive à la conclusion, que l'homme doit accepter une hétéronomie, il se garde bien de chercher à déduire les données de la révélation de ce qui est purement humain.

Il est difficile d'admettre que la philosophie ait le droit d'interdire certaines conclusions. Nous sommes placés sur le terrain de la libre discussion et si, en usant d'une méthode proprement philosophique, nous aboutissons à des affirmations qui corroborent celles du christianisme et en montrent l'impérieuse nécessité pour l'homme, il sera possible de les critiquer sans doute, mais non pas de s'y opposer avant tout examen.

¹ Voir J. WEHRLÉ, Une soutenance de thèse, p. 138.

Le problème posé, la méthode employée, les conclusions adoptées ne paraissent en rien sortir du cadre de la philosophie. Il semble donc que M. Blondel et le P. Laberthonnière se trouvent pleinement justifiés dans leur désir de voir leur doctrine prendre rang parmi les doctrines scientifiques. La Philosophie de l'Action, à tout le moins, a le droit de s'intituler une philosophie.

B. Signification religieuse

Est-elle vraiment une philosophie chrétienne, et quelle est, à ce titre, sa valeur ?

Comme il fallait s'y attendre, une très vive opposition s'est fait sentir, au sein de l'Eglise catholique, contre l'apologétique nouvelle. Celle-ci a été immédiatement qualifiée de doctrine moderniste et a eu à subir de très violentes attaques de « ceux qui se font de l'orthodoxie un monopole ou une enseigne et que l'on retrouve toujours les mêmes aux troussees de quiconque se permet de penser ¹ ». On peut reprocher à ceux qui détiennent l'autorité ecclésiastique d'avoir prêté une oreille par trop complaisante à des récriminations injustes. L'Encyclique *Pascendi dominici gregis* ² a expressément condamné l'immanence,

¹ Edouard LE ROY, *Dogme et Critique*, Préface, p. VIII.

² Voici les termes mêmes de l'Encyclique au sujet de l'immanence (§ 45) : « La méthode du moderniste théologien est tout entière à prendre les principes du philosophe et à les adapter au croyant... Fort simple est le procédé. Le philosophe disait : *Le principe de la foi est immanent* ; le croyant ajoutait : *Ce principe est Dieu* ; le théologien conclut : *Dieu est donc immanent dans l'homme. Immanence théologique...* »

Et plus loin (§ 47) : « Pour ce qui est de l'immanence,

mais en des termes si vagues et si incomplets qu'il a été facile au P. Laberthonnière de montrer qu'une telle condamnation portait précisément sur ce que la Philosophie de l'Action combattait : celle-ci ne consiste-t-elle pas à prouver, en dernier ressort, que le sain usage de la méthode d'immanence exclut une doctrine de l'immanence ¹.

La Philosophie de l'Action est une réaction contre le « césarisme spirituel », un effort pour intérioriser la piété et pour donner, par là-même, une initiative plus grande aux croyants. En s'opposant à cette doctrine comme il le fait, le catholicisme affirme que le cours actuel de son évolution le pousse dans une direction nettement opposée : une vie religieuse de plus en plus extérieure, une autorité dogmatique de plus en plus maîtresse des consciences.

La question qui se pose, en ce qui concerne l'avenir, est de savoir si une telle direction a été donnée *ne varietur*, ou bien s'il est possible d'espérer une Réforme à l'intérieur de l'Eglise elle-même. Si l'on envisage cette seconde perspective, on est bien obligé de

il est assez malaisé de savoir sur ce point la vraie pensée des modernistes, tant leurs opinions y sont divergentes. Les uns l'entendent en ce sens que Dieu est plus présent à l'homme, que l'homme n'est présent à lui-même : ce qui, sainement compris, est irréprochable. D'autres veulent que l'action de Dieu ne fasse qu'un avec l'action de la nature, la cause première pénétrant la cause seconde : ce qui est en réalité la ruine de l'ordre surnaturel. D'autres enfin expliquent tellement la chose qu'ils se font soupçonner d'interprétation panthéiste : ceux-ci sont d'accord avec eux-mêmes et vraiment logiques. »

¹ L'Encyclique « Pascendi dominici gregis. » *Annales*, octobre 1907. — Voir, au sujet de cette distinction de la *méthode* et de la *doctrine* de l'immanence : E. THAMIRY, *Les deux aspects de l'immanence et le problème religieux*.

se dire que c'est un mouvement de pensée et de vie religieuse, comme celui dont M. Blondel et le P. Laberthonnière ont pris l'initiative, qui peut et doit préparer un tel avenir.

Ce que nous pouvons constater en tout cas, pour le présent, c'est un long travail de germination, ce sont des efforts soutenus de pensée féconde et de vie intérieure, qui agissent, comme un levain, au sein du catholicisme et qui ne manqueront pas de produire leur effet.

Et maintenant, si nous sortons de l'enceinte du catholicisme pour nous placer au point de vue du christianisme en général, que penser de la doctrine de M. Blondel et du P. Laberthonnière ?

Conçue au point de vue religieux, l'immanence a pour but de nous ramener au centre, de nous faire pénétrer dans le sanctuaire de la piété intérieure : l'âme y rencontre son Dieu. « Sans en connaître le nom et la nature, on peut deviner son approche et comme éprouver son contact, tout ainsi que dans le silence et la nuit, l'on entend les pas, l'on touche la main d'un ami qu'on ne reconnaît pas encore ¹ ».

Profondément intérieure, la piété doit être essentiellement pratique. C'est dans l'action que l'homme trouve Dieu, et c'est à l'action que doit le conduire sa vie religieuse. « Le véritable infini est moins dans la pensée que dans la vie ; et les apparentes étroitures de l'action sont immensément plus amples que la prétendue largeur de la spéculation ou que le mysticisme du sentiment ² ».

La Philosophie de l'Action nous met bien, semble-

¹ *L'Action*, p. 340.

² *Ibid.*, p. 412.

t-il, en présence de la pure doctrine de l'Evangile, celle qui fait de la piété tout à la fois un élan du cœur vers le Père et la pratique fidèle d'un devoir. Elle est appelée, de plus, incontestablement à exercer une grande influence sur les âmes : en s'efforçant de dégager les germes divins renfermés dans l'action, en prouvant à l'homme qu'il doit se laisser solliciter par « le dynamisme de la conscience », M. Blondel et le P. Laberthonnière ont non seulement constitué une apologétique solide et féconde, mais encore fourni aux croyants des moyens pour approfondir et pour affermir leur piété.

En dernière analyse, la Philosophie de l'Action nous paraît donner pleine satisfaction à la pensée moderne et à l'esprit chrétien. Elle permet d'aller jusqu'au bout de leurs exigences réciproques et, en apparence, contradictoires ; elle parvient ainsi à découvrir un centre commun de perspective, et à établir, sur le terrain de la vie, un accord profond entre la pensée et la foi.

La Philosophie doit nécessairement reposer sur une conception chrétienne de l'existence, puisque sa tâche suprême est de résoudre le problème de la vie et que la solution vivante du problème a été fournie par Jésus-Christ.

Vu :

Vu :

Le doyen,
Ed. VAUCHER.

Le président de la soutenance,
R. ALLIER.

Bibliographie

I

Œuvres de M. Maurice Blondel

- L'Action*, Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique. — Thèse présentée à la Faculté des lettres de Paris, par Maurice Blondel, Ancien Elève de l'Ecole Normale Supérieure, Agrégé de Philosophie. — Paris, F. Alcan, 1893.
- De vinculo substantiali et de substantia composita apud Leibnitium* (thèse latine). Paris, 1893.
- Lettre sur les exigences rationnelles de la pensée contemporaine en matière d'apologétique et la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux. — *Annales de philosophie chrétienne*, janvier-juillet 1896 (6 articles). — Tiré en brochure à part : Saint-Dizier, Imprimerie J. Thévenot, 1896.
- Le christianisme de Descartes. — *Revue de métaphysique et de morale*, juillet 1896.
- L'illusion idéaliste. — *Ibid.*, novembre 1898.
- Léon Ollé-Laprune. — Paris, Imprimerie Dumoulin, 1899.
- Principe élémentaire d'une Logique de la vie morale. — *Bibliothèque du Congrès international de philosophie* (1900), t. II, p. 51. — Paris, Armand Colin, 1903.
- A propos de la certitude religieuse. Lettre à M. l'abbé Pêchegut. — *Revue du clergé français*, 15 février 1902.
- Histoire et Dogme. — *La Quinzaine*, 15 janvier, 1^{er} février, 15 février 1904.
- De la valeur historique du dogme. — *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 1905.
- Le point de départ de la recherche philosophique. — *Annales de philosophie chrétienne*, janvier et juin 1906.
- Communications diverses à la Société française de philosophie. — Vocabulaire technique et critique de la philoso-

- phie, Mots : *action* (voir Appendice I) ; *Dieu* ; *foi*. *Bulletin de la Société française de philosophie*, juillet 1902, août 1904, août 1906. — A propos du « *Mysticisme chez sainte Thérèse* », *Ibid.*, janvier 1906.
- L'apologétique et la philosophie. — *Revue du clergé français*, 15 mai 1907.

II

Œuvres du P. Laberthonnière

- La philosophie est un art. — *L'Enseignement chrétien*, novembre 1891.
- Le problème religieux. — *Annales de philosophie chrétienne*, février-mars 1897.
- Le dogmatisme moral. — *Ibid.*, novembre 1898.
- Eclaircissements sur le dogmatisme moral. — *Ibid.*, janvier 1900.
- L'apologétique et la méthode de Pascal. — *Revue du clergé français*, février 1901.
- Théorie de l'éducation, Rapport de l'autorité et de la liberté, *La Quinzaine*, mars 1901. — Tiré en brochure à part : Paris, Bloud, 1902.
- Un mystique au XIX^e siècle. — *La Quinzaine*, 1^{er} août 1899.
- Essais de philosophie religieuse (Réédition des sept articles ci-dessus mentionnés avec une introduction : Philosophie et Religion). — Paris, Lethielleux, 1903.
- Le réalisme chrétien et l'idéalisme grec. — Paris, Lethielleux, 1904.

Principaux articles parus dans les *Annales de philosophie chrétienne*, depuis octobre 1905 :

Notre programme, octobre 1905.

Illusions de ceux qui ne croient pas, décembre 1905.

Le témoignage des martyrs, octobre 1906.

Dogme et théologie, septembre et octobre 1907, février et octobre 1908, décembre 1909. (En cours de publication).

Le dualisme cartésien, avril 1909.

Saint Thomas et le rapport entre la science et la foi, septembre 1909.

Communications à la Société française de philosophie. — A propos de « Science et religion », de M. Boutroux. *Bulletin de la Société française de philosophie*, février 1909. — A propos de « La signification du Pragmatisme », *Ibid.*, juillet 1908.

III

Ouvrages et articles de revue à consulter

A. *Ouvrages généraux*

- E. BOUTROUX, Pascal. — Paris, Hachette, 1903 .
Du même, Notice sur la vie et les œuvres de M. Léon Ollé-Laprune. — *Séances et Travaux de l'Académie des sciences morales et politiques*, 1905, t. I.
Du même, Préface à l'Expérience religieuse de William James (traduction F. Abauzit). — Paris, F. Alcan, 1906.
Du même, Science et Religion dans la Philosophie contemporaine. — Paris, Flammarion, 1908.
Du même, William James. — Paris, Armand Colin, 1911.
 Albert LECLÈRE, Le Mouvement catholique kantien en France à l'heure présente. — *Kantstudien*, 1902. (P. 349, bibliographie du mouvement moderne de la philosophie religieuse).
Du même, Pragmatisme, modernisme, protestantisme. — Paris, Bloud, 1909.
Du même, Le bilan de la philosophie religieuse. — Congrès international de philosophie : Bologne 1911.
 J. BOURDEAU, Pragmatisme et modernisme. — Paris, F. Alcan, 1909.

B. *Philosophie de l'Action*

- G. TYRRELL, De Charybde à Scylla. — Vals, Aberlen, 1910.
Du même, Le christianisme à la croisée des chemins. — Paris, Nourry, 1910.
 R. GOUT, L'affaire Tyrrell. — Paris, Nourry, 1910.
 Ed. LE ROY, Dogme et critique. — Paris, Bloud, 1907. (Voir à l'appendice de Dogme et critique, p. 364, la liste des œuvres de M. Ed. Le Roy).

- Charles DENIS, *Annales de philosophie chrétienne*, septembre 1895.
- G. FONSEGRIVE, *Le catholicisme et la vie de l'esprit*. — Paris, Lecoffre, 1898.
- Albert LAMY, *A propos d'apologétique contemporaine*. — *Le Sillon*, 10 décembre 1896.
- Désiré HESSE, *La position du problème religieux*. — *Ibid.*, 10 juillet et 10 août 1897.
- Le P. SCHWALM, *Les illusions de l'idéalisme et leur danger pour la foi*. — *Revue thomiste*, septembre 1896. (Voir également : *La crise apologétique*. — *Ibid.*, mai et juillet 1896).
- Abbé GAYRAUD, *Une nouvelle apologétique chrétienne*. — *Annales de philosophie chrétienne*, décembre 1896, janvier 1897.
- F. MALLET, *Un entretien avec M. Blondel*. — *Revue du clergé français*, 15 août 1901.
- Du même*, *D'où naissent quelques malentendus persistants en apologétique ?* — *Ibid.*, 1^{er} septembre 1902.
- Du même*, *Un dernier mot sur la paix de l'apologétique*. — *Ibid.*, 15 décembre 1902.
- Du même*, *Un nouvel entretien avec M. Blondel*. — *Ibid.*, 15 avril et 1^{er} mai 1904.
- Du même*, *Une simple explication*. — *Ibid.*, 15 juin 1904.
- Du même*, *La Philosophie de l'Action*. — *Revue de philosophie*, 1^{er} septembre 1906.
- Du même*, *L'œuvre du cardinal Deschamps et la méthode de l'apologétique*. — *Annales de philosophie chrétienne*, oct. 1905, fév. et mars 1906, mai 1907.
- Du même*, *Qu'est-ce que la foi ?* — Paris, Bloud, 1908.
- G. MILHAUD, *La loi des quatre états*. — *Revue philosophique*, janvier 1902.
- BIROT, *Le rôle de la philosophie religieuse au temps présent*. — *Annales de philosophie chrétienne*, octobre et novembre 1905.
- B. DE SAILLY, *Les ingrédients de la Philosophie de l'Action*, *Ibid.*, novembre 1905.
- J. WEHRLÉ, *Une soutenance de thèse*. — *Ibid.*, mai 1907.
- Du même*, *La méthode d'immanence*. — Paris, Bloud, 1911.

- J. WILBOIS, La Pensée catholique en France. — *Revue de métaphysique et de morale*, mai, juillet 1907.
- E. THAMIRY, Les deux aspects de l'immanence et le problème religieux. — Paris, Bloud, 1908.
- Paul SABATIER, Les Modernistes. — Paris, Fischbacher, 1909.
- AMENDOLA, La logique de la vie religieuse. — *Anima*, avril 1911.
- P. DOUMERGUE, La logique de l'action, d'après M. Boutroux. (Conférence donnée par M. Boutroux à l'Institut de psychologie). — *Foi et Vie*, 15 juin 1911.

C. Pragmatisme

- William JAMES, L'Expérience religieuse (traduction F. Abauzit). — Paris, F. Alcan, 1906.
- Du même, La volonté de croire. — St-Blaise, Foyer solidariste, 1908.
- Du même, La philosophie de l'expérience. — Paris, Flammarion, 1910.
- Du même, Le pragmatisme. — Paris, Flammarion, 1911.
- André LALANDE, Pragmatisme et pragmatisme. — *Revue philosophique*, février 1906.
- Du même, Pragmatisme, humanisme et vérité. — *Ibid.*, janvier 1908.
- Marcel HÉBERT, Le Pragmatisme, Etude de ses diverses formes anglo-américaines, françaises et italiennes et de sa valeur religieuse. — Paris, Nourry, 1908.
- Albert SCHINZ, Anti-pragmatisme, Examen des droits respectifs de l'aristocratie intellectuelle et de la démocratie sociale. — Paris, F. Alcan, 1909.
- G. COMPAYRÉ, Le pragmatisme. — *La Revue*, 15 septembre 1909.
- Henri BOIS, Le pragmatisme. — *Foi et Vie*, 1^{er} et 15 janvier 1910.
- V. DELBOS, Le pragmatisme au point de vue religieux. — *Questions du Temps présent*, conférences de *Foi et Vie*, 1910.
- H. BERGSON, Préface du *Pragmatisme* de William James. — Paris, Flammarion, 1911.

Table des Matières

INTRODUCTION

	Pages.
La philosophie et le problème religieux. — La Philosophie de l'Action. — Catholicisme, christianisme, philosophie. — Division du sujet	1

CHAPITRE PREMIER

COMMENT SE POSE LE PROBLÈME RELIGIEUX

La méthode d'immanence

Importance de la méthode	5
I. <i>Le surnaturel immanent.</i> — Surnaturel et immanence. — Le point de convergence	7
II. <i>La connaissance philosophique du surnaturel immanent.</i> — Inventaire du surnaturel immanent. — La nécessité du transcendant par rapport à nous	10
III. <i>Autonomie de la philosophie religieuse.</i> — Théologie et philosophie religieuse. — Leur tâche et leurs droits réciproques	14
IV. <i>Intériorité et universalité.</i> — Critique de la philosophie thomiste. — La préparation subjective à la vérité religieuse. — L'absence de postulats. — Philosophie religieuse et Philosophie générale	19
V. <i>Evolution de la Philosophie.</i> — Scolastique et philosophie moderne. — Le devoir intellectuel du chrétien : discussion et recherche	24

VI. *Conclusions critiques.*

- A. *Kant et l'immanence.* — L'attitude critique. —
Le sujet et le transcendant 29
- B. *Les mystiques et Pascal.* — L'origine de l'im-
manence dans le mysticisme. — L'apologétique
de Pascal 33
- C. *Catholicisme et protestantisme.* — L'élément
individualiste de la Philosophie de l'Action. —
L'autorité religieuse. — Le point de vue protes-
tant 35

CHAPITRE II

COMMENT SE RÉSOUT LE PROBLÈME RELIGIEUX

Les exigences de l'action

- Le progrès de la philosophie religieuse 39
- I. *Le primat de l'action.* — Définition de l'action. — Le
problème épistémologique. — Rapports de l'action et
de la connaissance 40
- II. *Le dynamisme de la conscience.* — La disproportion
entre la réalité et l'idéal. — L'adéquation de la vo-
lonté à sa primitive ambition. — La « méthode des
résidus » 44
- III. *La logique de l'action.* — Logique formelle et logi-
que générale. — Caractère concret de la logique de
l'action. — L'expansion de la volonté 48
- IV. *La philosophie pratiquante.* — Le problème de la
pratique. — L'expérimentation pratique. — Rôle vital
de la philosophie. — Réflexion et action ...°..... 52
- V. *Le dogmatisme intégral.* — La conception intellec-
tualiste de la foi. — La totalité de l'être dans la foi. —
Le rôle de la volonté 56
- VI. *Conclusions critiques.*

A. *Pragmatisme et Philosophie de l'Action.*

1. *Ce que les Philosophes de l'Action pensent du
pragmatisme.* — Conceptions de M. Blondel, du
P. Tyrrell, de M. Edouard le Roy, du P. Laber-
thonnière 61

2. <i>Les différences profondes.</i> — Le rapport. — Caractères du pragmatisme. — L'expérience religieuse	65
<i>B. Les antécédents de la Philosophie de l'Action</i> ..	67
1. <i>La raison pratique chez Kant.</i> — Métaphysique et morale. — Le rationalisme de Kant. — Piétisme et mysticisme	68
2. <i>La connaissance d'après Pascal.</i> — Le cœur et la raison géométrique	70
3. <i>Maître et disciple.</i> — Ollé-Laprune et la certitude morale. — La philosophie chrétienne	71

CONCLUSION

Les résultats	75
<i>I. Le terme de la Philosophie de l'Action.</i>	
<i>A. La transcendance de l'action.</i> — Immanence et primat de l'action. — Les étapes de l'action et les systèmes philosophiques. — L'unique nécessaire	76
<i>B. La mort ou la vie de l'action.</i> — L'option. — La vie sans Dieu. — L'abnégation ; la soumission à la volonté de Dieu	79
<i>II. La valeur de la Philosophie de l'Action.</i>	
<i>A. Signification philosophique.</i> — Le point de départ (l'étude de l'action). — La méthode (l'immanence). — Les conclusions (affirmations religieuses)	83
<i>B. Signification religieuse.</i> — L'accueil fait dans le catholicisme à la Philosophie de l'Action. — Philosophie de l'Action et Evangile	88
<i>Bibliographie</i>	93

CAHORS & ALENÇON, IMPRIMERIES A. COUESLANT. — 14.494

